



جامعة الأردن الإسلامية العالمية
The Islamic University of Jordan - IUIJ

جامعة العلوم الإسلامية العالمية
كلية الشيخ نوح القضاة للشريعة والقانون
ماجستير الفقه وأصوله

الأحكام المستندة إلى العادة وأثرها في القواعد الأصولية _ دراسة تأصيلية تطبيقية _

إعداد الطالب

محمد علي محمد الجفري

١٩٩٦

إشراف

مشرفاً رئيساً

د. محمود رجا حمدان

مشرفاً مشاركاً

د. خلوق ضيف الله آغا

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في تخصص الفقه وأصوله
في جامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن

١٤٣٣هـ / ٢٠١١م

التفويض

أفوض إدارة جامعة العلوم الإسلامية العالمية بالأردن في التصرف في هذه الرسالة الجامعية، سواء بالتصوير أو النسخ أو أي وجه آخر.

محمد علي محمد الجفري

الأحكام المستندة إلى العادة وأثرها في القواعد الأصولية

دراسة تأصيلية تطبيقية

Influence of habit-based rulings on fundamentals the
the Islamic jurisprudence of

إعداد الطالب: محمد علي محمد الجفري

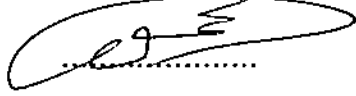
الرقم الجامعي: 5080203076

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الماجستير في الفقه وأصوله في جامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن

نوقشت هذه الرسالة يوم الأحد 14 صفر 1433 هـ الموافق 8 يناير 2012م

ووافق عليها أعضاء لجنة المناقشة

التوقيع



1- د. محمود رجا حمدان - المشرف الرئيس (رئيس اللجنة)



أستاذ مشارك في الفقه المقارن - جامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن.

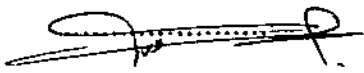
2- د. خلوق ضيف الله آغا - المشرف المشارك (عضواً)



أستاذ مشارك في أصول الفقه - جامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن.

3- د. محمد خلف بني سلامة - (عضواً)

أستاذ مساعد في الفقه وأصوله - جامعة العلوم الإسلامية العالمية - الأردن.



4- د. محمد حمد عبد الحميد - (عضواً)

أستاذ مشارك في أصول الفقه - جامعة آل البيت - الأردن.

الإهداء..

إلى من زكى بكتبه عقولا، وصاغ ببيانه وجدان جيل..

إلى شيخنا أ.د. محمد سعيد رمضان البوطي..

عنوان محبة، وتذكرة وفاء، واعترافاً بالفضل لأهله.

الشكر والتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل الوافر..

-إلى والديّ الكريمين وإخوتي الأحباء.

-وإلى الأسرة الكريمة التي لم ينقطع عني فضلها، وأخص منها سيدي وشيخي خالي مرتضى الجفري، ومن حثني على سلوك هذا الطريق الشريف، وذلل لي في ذلك سبلاً، شيخي فضيلة الحبيب علي الجفري.

- وللمشرفين الفاضلين د. محمود رجا حمدان، و د. خلود الآغا، فلنعم ما أرشدا ونصحا.

- وللجنة الموقرة على تكريمها بقبول مناقشة هذه الرسالة.

- ولحضرة شيخنا الأستاذ أبي الفداء سعيد فودة، وأستاذنا بلال النجار.

- وللأستاذة الذين تلقيت عنهم في هذه الجامعة الكريمة، وأخص منهم حضرة أستاذنا أ.د. محمد نعيم ياسين، وأستاذنا د. عماد الدين الرشيد.

- وللإخوة الكرام الذين تشرفت بصحبته في هذا البلد الطيب، وأخص منهم الأخ الحبيب عبدالرحمن الإدريسي.

فهرس الموضوعات

٢	المقدمة.
٩	التمهيد . وفيه مطلبان.
	المطلب الأول: صلة علم الكلام بعلم أصول الفقه. وفيه ثلاث مسائل:
١٠	المسألة الأولى: الصلة التاريخية
١٢	المسألة الثانية: الصلة الموضوعية.
١٤	المسألة الثالثة: موقف الأصوليين من الصلة بين علم الكلام وعلم أصول الفقه.
	المطلب الثاني: التعريف بالقواعد الأصولية ووجه تأثرها بحكم العادة. وفيه مسألتان.
١٧	المسألة الأولى: تعريف القواعد الأصولية.
٢٢	المسألة الثانية: وجه تأثر القواعد الأصولية بحكم العادة.
٢٤	الفصل الأول: قاعدة الحكم المستند إلى العادة.
	وفيه ثلاثة مباحث:
٢٥	المبحث الأول: التعريف بالحكم العادي. وفيه ثلاثة مطالب:
	المطلب الأول: مفهوم الحكم العادي. وفيه ثلاث مسائل:
٢٦	المسألة الأولى: الحكم العادي لغة.
٢٨	المسألة الثانية: الحكم العادي اصطلاحاً.
٣٠	المسألة الثالثة: أقسام الحكم العادي.
٣٣	المسألة الرابعة: الألفاظ ذات الصلة.
٣٥	المطلب الثاني: نشأة القول بقاعدة الحكم العادي.
٣٨	المطلب الثالث: نسبة حكم العادة إلى الأحكام العقلية.

- ٤٢ المبحث الثاني: قطعية الحكم العادي.
- ٤٦ المبحث الثالث: اعتبار الحكم العادي في علوم المسلمين.
وفيه ثلاثة مطالب:
- ٤٧ المطلب الأول: اعتبار الحكم العادي في علم المنطق. وفيه مسألتان:
- ٤٨ المسألة الأولى: دلالة الالتزام.
- ٥٠ المسألة الثانية: مواد الأقيسة.
- ٥٢ المطلب الثاني: اعتبار الحكم العادي في علم الكلام. وفيه مسألتان:
- ٥٣ المسألة الأولى: النظر.
- ٥٥ المسألة الثانية: المعجزات.
- ٥٨ المطلب الثالث: اعتبار الحكم العادي في علم أصول الفقه. وفيه مسألة:
- ٥٩ مسألة: أنواع العوائد المعتبرة عند الأصوليين.
- ٦١ الفصل الثاني: أثر الحكم العادي في القواعد الأصولية.
وفيه أربعة مباحث:
- ٦٢ المبحث الأول: أثر الحكم العادي في باب الأحكام الشرعية.
وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: المحكوم به. وفيه مسألتان:
- ٦٣ المسألة الأولى: التكليف بالمحال.
- ٦٩ المسألة الثانية: التكليف بما عند المأمور عليه وازع جبلي.
المطلب الثاني: المحكوم عليه. وفيه مسألتان:
- ٧١ المسألة الأولى: تكليف المكره.
- ٧٤ المسألة الثانية: تكليف الملجأ.

	المطلب الثالث: الحكم. وفيه مسألتان:
٧٦	المسألة الأولى: الرخصة والعزيمة.
٧٨	المسألة الثانية: مقدمة الواجب.
٧٩	المبحث الثاني: أثر الحكم العادي في باب الأدلة الشرعية.
	وفيه خمسة مطالب:
	المطلب الأول: الكتاب. وفيه مسألتان:
٨٠	المسألة الأولى: التواتر.
٨٤	المسألة الثانية: القراءة الشاذة.
	المطلب الثاني: السنة. وفيه مسألتان:
٨٨	المسألة الأولى: خبر الأحاد فيما تتوافر الدواعي على نقله.
٩٠	المسألة الثانية: الأفعال الجبلية.
	المطلب الثالث: الإجماع. وفيه مسألتان:
٩٢	المسألة الأولى: حجية الإجماع.
٩٩	المسألة الثانية: الإجماع السكوتي.
	المطلب الرابع: القياس. وفيه مسألتان:
١٠٤	المسألة الأولى: قاعدة تعليل الأحكام.
١٠٦	المسألة الثانية: المناسبة.
	المطلب الخامس: الأدلة المختلف فيها. وفيه أربع مسائل:
١٠٨	المسألة الأولى: العرف.
١١٣	المسألة الثانية: سد الذرائع.
١١٥	المسألة الثالثة: الاستصلاح.
١١٧	المسألة الرابعة: قول أهل المدينة.

- ١١٨ المبحث الثالث: أثر الحكم العادي في باب طرق استثمار الأحكام.
وفيه ثلاثة مطالب:
- المطلب الأول: الدلالات. وفيه مسألتان:
- ١١٩ المسألة الأولى: القطع بمدلول الألفاظ.
- ١٢٤ المسألة الثانية: مفهوم المخالفة.
- المطلب الثاني: التخصيص. وفيه مسألتان:
- ١٢٧ المسألة الأولى: التخصيص بالعادة.
- ١٣٠ المسألة الثانية: العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.
- المطلب الثالث: النسخ. وفيه مسألة:
- ١٣٣ مسألة: نسخ السنة بالكتاب.
- ١٣٦ المبحث الرابع: أثر الحكم العادي في باب الاجتهاد.
وفيه مطلبان:
- المطلب الأول: الاجتهاد. وفيه مسألتان:
- ١٣٧ المسألة الأولى: التصويب والتخطئة.
- ١٤١ المسألة الثانية: خلو العصر ممن تقوم به الحجة من المجتهدين.
- المطلب الثاني: التقليد. وفيه مسألة:
- ١٤٣ مسألة: جواز التقليد للعامي في الفروع.
- ١٤٤ الخاتمة.
- ١٤٦ قائمة المصادر والمراجع.

الملخص

وضعت هذه الدراسة المصطلحية لبيان أحد المفاهيم التأسيسية لعلم أصول الفقه، وهو الحكم العادي، وتنقسم الأطروحة لفصلين رئيسيين:

الفصل الأول في قاعدة الحكم العادي، ويتناول البحث فيه معنى القاعدة ، والنشأة الموضوعية لهذا المصطلح، ثم يدرس أنواعه، وحضوره في علوم المسلمين.

وفي الفصل الثاني دراسة تطبيقية عن أثر هذا المفهوم في بناء القواعد الأصولية، وقد درس الباحث فيه ستاً وعشرين مسألة من مسائل أصول الفقه، موزعة على الأبواب المختلفة لهذا الفن، وبيّن تأثير هذه المسائل بقاعدة الحكم العادي.

The summary

This study terminology was written in order to clarify one of the foundational concepts of " assets of Jurisprudence science" which Is "the normal rule".

The thesis is divided into two main chapters:

Chapter one discuss the fundament of "the normal rule", in which the research deals with the meaning of the fundament and nurture objectivity of this term. Then examines its types and its presence in Islamic science.

While the second chapter is an empirical Study on the impact of this concept in the building fundamentals of Islamic jurisprudence. The researcher has studied twenty-six of the issues of assets of Jurisprudence Spread over various sections of this art and how that effects the fundament of "the normal rule".

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن المناهج الاستدلالية التي يستعملها العلماء لابد وأن تولى من العناية ما يليق وأثرها في المعارف الناتجة عنها، وقد علم ذوو البصيرة أن أصول تلك المناهج هي أحق ما يبدأ به في الدراسة والنظر ليتوصل من خلاله لركائز العقل المتصرف في استنباط العلوم.

ولما كان علم أصول الفقه هو الفن الضابط لأسس الاستنباط والفهم عند المسلمين، وكان منهجاً واضحاً وأسلوباً فريداً من القواعد الاستدلالية حق له أن يشاد حوله من الدراسات الأكاديمية نوعان من البحوث:

النوع الأول: ما يتعلق بذات القواعد وبنيتها المعرفية، من النظر في أصلها ومستمدتها وأشباهاها ونظائرها والفروق فيما بينها ثم اختلاف العلماء فيها وترجيحاتهم واختياراتهم.

النوع الثاني: أثر تلك القواعد وإعمالها بمقتضى وضعها الوظيفي، وتصنيفها ضمن آلات العلوم. ويتجلى ذلك في دراسات تتعلق بخلاف الفقهاء من حيث اتبناؤه على قواعد أصول الفقه وما ينتظم في هذا السياق من الأبحاث المتكاثرة والدراسات المتواترة.

وهذه الأطروحة تأتي ضمن الجهود المبذولة في تجلية أساس الحكم العادي الذي قام عليه العديد من القواعد الأصولية، وكان ركناً شديداً يأوي إليه علماء فن الأصول لتقرير مذاهبهم، ومن تتبع الجدول والمناظرات المبنوثة في ثنايا مدوناتهم علم مبلغ خطر قضية العادة وعظم أثرها، والمساحات الواسعة التي شغلتها من رقعة البحث الأصولي لا سيما عند المتأثرين بمناهج المتكلمين وطرائقهم في التصنيف، وهم - كما لا يخفى - السواد الأعظم ممن كتب في علم أصول الفقه.

أهمية البحث:

ليس غريباً أن تولى أمثال هذه المسائل اهتمام الباحثين، وتولى قبلها همم طلاب الدراسات الحديثة، وذلك لأنها تتدرج في قسم الدراسات المصطلحية التي يقول فيها د. فريد الأنصاري:

" يحتل البحث المصطلحي المرتبة الثانية بعد التحقيق مباشرة - من مراتب أولويات البحث العلمي في العلوم الشرعية، وذلك أن النص التراثي إذا تم توثيقه حتى صح متناً ونسبة، فإن المرحلة الموالية لذلك، هي الفهم السليم لمضامينه، ولا أدق في وسائل الفهم والإفهام من الصناعة المصطلحية، لأن المصطلح كائن ما كان، إما واصف لعلم كان، أو ناقل لعلم كائن، أو مؤسس لعلم سيكون، ولذا صارت المصطلحات أشبه ما تكون بالذاكرة الحاسوبية في صغر الحجم، وسعة الاكتناز، إنها موطن أسرار الحضارة، ومفتاح شخصيتها" (١).

(١) الأنصاري، فريد (٢٠١٠م). أبجديات البحث في العلوم الشرعية، ط ١، ص ٧٥، دار السلام، القاهرة.

فقضيتنا هي البحث عن هذا المفهوم المستبطن وراء مصطلح الحكم العادي، وحضوره في علم أصول الفقه، مما يوقفنا على درك المسائل التي بنيت عليه واتصلت به على الوجه اللائق بجلالة قدره، وعظيم أثره.

ويؤكد أحقية الموضوع في الدراسة استمداد الأطروحة قيمتها من حيث إنها تبحث في مستوى عميق من الدرس الشرعي وهو مجال النظر في نفس القواعد التي يبنى عليها أحكام الفقه، وتفسر بها النصوص.

ومن جهة أخرى فإن البحث يجلي قاعدة الحكم العادي التي هي بلا شك من أهم أصول المعرفة الإسلامية التي فاصلت بها نظريات الفلاسفة ومناهجهم الاستدلالية.

وغير خاف أن تدعيم الأسس التي قام عليها العلم داخل في صميم الوظائف التي يتوجب على طلابه الاضطلاع بها، والبحث في العادة وأحكامها من المباني التي شيد فوقها العديد من القواعد الأصولية.

وقد قال الشاطبي: "والمقدمات المستعملة في هذا العلم ^(١) والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به ^(٢)، وهذا بَيِّن، وهي إما عقلية، كالرجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة، وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً..." ^(٣).

ومما دفعني لاختيار هذا الموضوع لأطروحتي في الماجستير رغبتني الشخصية في الكتابة عن تلك المسائل المتعلقة بكليات القواعد التي راعاها العقل الإسلامي في بنائه لمنظومة معارفه وعلومه، وتبيان نزاهة هذا العقل المستهدي بنور الوحي عن شوائب الأغراض وعوار التحكمات الباردة والخيالات الفاسدة.

وما أحسب تلك الرغبة إلا ناشئة عن عرفان بجميل تلك المنظومة الإسلامية للعلوم وفضلها على الباحث في نشأته وتكوينه الفكري والثقافي.

مشكلة الدراسة:

وقد قصدت أصالة أن تجيب الدراسة عن مجموعة من الأسئلة التي تعرض للناظر في القواعد الأصولية، وترمي من وراء تلك الإجابات تحصيل عدد من المطالب المهمة لمن أراد فهم هذا العلم واختيارات الأئمة فيه، ودراية الأسس التي استمد منها هذا الفن قواعده، وهي من المبادئ العشرة التي يتوقف الشروع في العلم عليها كما هو مقرر، فمن أهم الأسئلة التي تحاول هذه الأطروحة جوابها:

ما معنى حكم العادة؟ وهل تفيد العادة أحكاماً قطعية؟ وما مدى اعتبارها في أصول التشريع؟

(١) يعني أصول الفقه.

(٢) أي: القطع، وهو مبني على مختاره من قطعية أصول الفقه، وعدم قبولها للظن، كمسائل أصول الدين فهما عنده من نفس الياية.

(٣) الشاطبي إبراهيم بن موسى (٢٠٠٦م). الموافقات (تحقيق: عبدالله دراز). ج ١. ص ٢٤. دار الحديث. القاهرة.

ما أنواع العوائد التي يعتني بها الأصوليون في قواعدهم ومسائلهم؟ وما هو أثرها في فقههم؟

أهداف الدراسة:

وتتلخص أهداف الدراسة في مقصدين:

الأول: بيان معنى العادة وتجليه أحكامها بما يميزها عن غيرها.

الثاني: دراسة أثر قاعدة الحكم العادي في علم أصول الفقه، ودراسة المسائل المبنية عليه أو ذات الصلة به.

ونحن في غنى عن القول بأن هذه الدراسة إن حققت أهدافها ستقرب قاعدة الحكم العادي إلى الباحثين في أصول الفقه، وستكون توضيحاً مهماً لمباني علم الأصول وأساسه التي قام عليها.

وهذا مطلب شريف، قال عنه الشيخ عبد القاهر الجرجاني: "واعلم أنك لا تشقي الغلة ولا تنتهي إلى تلج اليقين حتى تتجاوز حد العلم بالشيء مجملاً إلى العلم به مفصلاً، وحتى لا يقنعك إلا النظر في زواياه والتغلغل في مكانه، وحتى تكون كمن تتبّع الماء حتى عرف منبّعه، وانتهى في البحث عن جوهر العود الذي يصنع فيه إلى أن يعرف منبّته ومجرى عروق الشجر الذي هو منه" (١).

ومما يؤكد نفاسة هذا المبحث أنه يتعلق بتلك الحدود الرابطة بين علمين من أحسن ما أبدع فيه المسلمون، هما علم الكلام وعلم أصول الفقه، وأستحضر ههنا شهادة رجلين من أعلام الفكر الإسلامي المعاصر، هما د. فريد الأنصاري ود. طه عبد الرحمن، فقد وقفت على ما يفهم منه أنهما يؤكدان أن هذه الأبحاث المنهجية مدخل لتجديد الدراسات الإسلامية، وذلك لأن علم الكلام رغم ما تعرض له من النقد الشديد "فما زال بالإمكان الاستفادة من مناهجه، خاصة وأن بعض قواعده قد وظفت في أصول الفقه، وكانت لبنة في بنائه المنهجي، وعليه فإن علم الكلام من الناحية المنهجية ما زال قادراً على العطاء، وأنه بلغ من التدقيق في الحجاج والاستدلال ما يجعله مصدراً غزيراً لكل تجديد منهجي" (٢).

وفي ذات السياق ينتظم ما قاله د. طه عبد الرحمن من أن "المستوى الرفيع الذي حصله المتكلمون في ضبط المناهج العقلية، والأخذ بالقيم من الأدلة المنطقية، يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من علماء المسلمين اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتولى من مفكري العرب المعاصرين مهمة تحديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي" (٣).

(١) الجرجاني. عبد القاهر. دلائل الإعجاز (تحقيق: محمود شاكر) ص ٢٦٠. مكتبة الخانجي. القاهرة.

(٢) الأنصاري. أبعاد البحث في العلوم الشرعية. مرجع سابق. ص ١٨٨.

(٣) طه عبد الرحمن (٢٠١٠م). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط ٤. ص ٧١. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.

ثم يستدل على ذلك بأمور منها قوله: "إن المتكلمين انتهجوا في أبحاثهم طرقاً استدلالية تمتاز بالتجريد والدقة، واتبعوا في تحليلاتهم أساليب تمتاز بالطرافة والعمق، بينما لا تستقيم للكتابات المعاصرة عن التراث مثل هذه القدرة على ممارسة مناهج التفكير المنطقي" (١).

ولذلك فإن هذه الدراسة تتناول مسألة الحكم العادي ضمن سياق الدرس الأصولي عند المتكلمين ممن اشتغلوا بهذا الفن وكان لهم أثر محمود في النهوض به.

الدراسات السابقة:

وهذه المباحث مما لم يسبق فيها التصنيف بحسب ما اطلعت- على الاستقلال، وإنما تناولها المتكلمون والأصوليون في ثنايا كتبهم ومدوناتهم، حتى لا يكاد يخلو عنها كتاب في أصول التشريع.

على أن ثمة كتابات تناولت العادة بمعنى العرف وما جرى عليه تعامل الناس، ولكن هذا يختلف تماماً عن موضوع دراستنا كما سنبين في أثناء البحث.

منهجية البحث:

وستعتمد الدراسة المنهج التحليلي في تناول قضية الحكم العادي وأثاره في قواعد أصول الفقه، يحتم ذلك أمران:

أولهما: موضوع الدراسة المتعلق بأصول التعيد ومسالك النظر والاستدلال.

وثانيهما: الغاية المرجوة من البحث والفائدة المتوخاة فيه، وهي تدعيم الأسس التي قام عليها العلم، وصدّ هجمات التشكيك والإرجاف الرامية لزعزعة الثقة في تراث الأمة المعرفي والحضاري.

وفي مواضع معينة ستستعمل المنهج الوصفي المقارن لبيان الاختلاف بين مذاهب الأصوليين في القضية، ولن يتم التعرض في الدراسة لأثر اختلاف الأصوليين في الفروع الفقهية، لما في ذلك من البعد عن موضوع الأطروحة وغايتها.

وفي جانبها التطبيقي تبدأ الدراسة بعرض المسألة وشرحها بما تتجلى به وتتضح، ثم تطرق الجوانب التي يظهر فيها أثر حكم العادة، سواء كان هذا في بناء القاعدة الأصولية ذاتها، أم كان متعلقاً بالاستدلال عليها وإثباتها.

ولن تغفل الدراسة ترجمة الأعلام المذكورين، ممن لم تغن شهرتهم كالأئمة الأربعة (٢).

خطة البحث:

و تنقسم الدراسة إلى تمهيد وفصلين وخاتمة، مرتبة على الوجه التالي:

(١) طه عبدالرحمن. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. مرجع سابق. ص ٧٢

(٢) وقد استقدت جداً في هذا من التراجم الملحق بالموسوعة الفقهية الكويتية.

التمهيد. وهو مطلبان:

المطلب الأول: في صلة علم الكلام بأصول الفقه.

المطلب الثاني: في التعريف بالقواعد الأصولية ووجه تأثيرها بحكم العادة.

الفصل الأول: قاعدة الحكم المستند إلى العادة. وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: التعريف بالحكم العادي. وهو ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الحكم العادي.

المطلب الثاني: نشأة القول بقاعدة الحكم العادي.

المطلب الثالث: نسبة حكم العادة إلى الأحكام العقلية.

المبحث الثاني: قطعية الحكم العادي.

المبحث الثالث: اعتبار الحكم العادي في علوم المسلمين. وهو ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: اعتبار الحكم العادي في علم المنطق.

المطلب الثاني: اعتبار الحكم العادي في علم الكلام.

المطلب الثالث: اعتبار الحكم العادي في علم أصول الفقه.

الفصل الثاني: أثر الحكم العادي في القواعد الأصولية. وفيه مباحث:

المبحث الأول: أثر الحكم العادي في باب الأحكام:

المطلب الأول: المحكوم به.

المطلب الثاني: المحكوم عليه.

المطلب الثالث: الحكم.

المبحث الثاني: أثر الحكم العادي في باب الأدلة الشرعية.

المطلب الأول: الكتاب.

المطلب الثاني: السنة.

المطلب الثالث: الإجماع.

المطلب الرابع: القياس.

المطلب الخامس: الأدلة المختلف فيها.

المبحث الثالث: أثر الحكم العادي في طرق استثمار الأحكام.

المطلب الأول: الدلالات.

المطلب الثاني: البيان.

المطلب الثالث: النسخ.

المبحث الرابع: أثر الحكم العادي في باب الاجتهاد.

المطلب الأول: الاجتهاد.

المطلب الثاني: التقليد.

الخاتمة.

التمهيد

وفيه مطلبان

المطلب الأول: في صلة علم الكلام بأصول الفقه.

المطلب الثاني: في القواعد الأصولية وصلتها بحكم العادة.

المطلب الأول

في صلة علم الكلام بأصول الفقه

تقتضي جدة هذا الموضوع تمهيدا عن علاقة ما بين علم أصول الفقه وعلم الكلام من حيث إنه أساس استمد منه هذا الفن الضابط لمنهج الاستنباط، فأقول:

لا مرية في أن العلوم الشرعية تتصل فيما بينها بوشائج من المتعذر الغفلة عنها، أو تجاهلها، وشرط التبحر في معارف الشرع إدراك تلك الصلات وتوظيفها في الاضطلاع بأعباء النهضة العلمية للأمة.

وليس حسنا أن تجعل التصنيفات المحدثه أسواراً تحول بين مفردات العلوم ومساائلها، فإن هذا مما يقضي على رونق البناء العلمي الذي حفظه لنا الأئمة وبذلوا نفيس أعمارهم في تنميته وتشبيده.

هذا على النحو العام من النظر، ويتأكد هذا الأمر إذا خصصنا الكلام فيما يتعلق بعلم العقائد وصلته بسائر العلوم الشرعية مما يتوصل به إلى تصحيح العمل وامتنال أمر الشارع، "إذ لا يخفى مدى ارتباط العمل بالمعتقد في الشريعة الإسلامية والتفريق الحاصل بينهما في العلوم الإسلامية ليس إلا تفريقاً إجرائياً ومنهجياً اقتضاه التخصص، والتمايز بين أصناف العلوم بحسب موضوعاتها. فالأصوليون أثناء بحثهم في أحكام الأفعال وفي طرق استنباطها من أدلتها مضطرون ابتداء إلى إقامة بحوثهم على دعامة إيمانية راسخة تتأسس عليها الثقة بمصدر الأحكام كلها"^(١).

ومن هنا فإنه لا بد من البحث في الصلة بين علم أصول الفقه ، وبين علم الكلام الذي هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية^(٢).

المسألة الأولى: الصلة التاريخية:

من المشتهر أن الأصول نشأ كعلم مستقل مدون في عصر تأخر عن الحركة الاجتهادية التي وجدت منذ الأزمان الأولى للتشريع، وكان الكتاب الأول الواصل إلينا موضوعاً لهذا العلم هو رسالة الشافعي، وهو الإمام المجتهد الفقيه الذي لم ينحصر علمه في المسائل الفرعية، بل تجاوز هذا إلى المعرفة بعلم الكلام، حتى إنه روي عنه قوله: "لو أردت أن أضع على كل مخالف كتاباً

(١) الشنيتوي، محمد علي الجيلاني (٢٠١٠م). علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام، ط ١، ص ٢٣٤. مكتبة حسن العصرية، بيروت.

(٢) التفنازاني، سعد الدين (١٩٩٨م) شرح المقاصد (تحقيق: عبدالرحمن عميرة)، ط ٢، ج ١، ص ١٦٣. عالم الكتب، بيروت، الجرجاني، علي بن محمد (١٩٠٧م) شرح المواقف (تحقيق: محمد بدر الدين النعساني)، ط ١، ج ١، ص ٣٤. مطبعة السعادة، مصر، ابن خلدون، عبدالرحمن (٢٠٠١م). ديوان المبتدأ والخبر (تحقيق: خليل شحادة وسهيل زكار)، ج ١، ص ٥٨٠. دار الفكر، بيروت.

لفعلت، ولكن ليس الكلام من شائي، ولا أحب أن ينسب إلي منه شيء^(١)، ونفسه في ذم كلام أهل الأهواء والبدع، وترك الخوض في أغلوطات المسائل مما يتعلق بالعقائد نفس زكي متواتر^(٢)، وهو نفس من عرف الشيء فقلاه عن خبر ودراية.

وهذا الظهور للرسالة على يد الشافعي الإمام الذي يصدر في تصرفه عن العقل الإسلامي المتعالي عن فلسفات الوثنية يجعل بنیان القواعد فيه قائما على أصول العقائد الثابتة، ولذلك فإن حضور المسلمات الشرعية كان واضحا في كل مسائل الرسالة الأصولية.

ولكن في وقت لاحق من مراحل التدوين للعلوم الشرعية ترسخت الوجهة نحو علم الكلام في الأوساط العلمية لأهل السنة، وكان لإمامي أهل السنة أبي الحسن الأشعري^(٣) وأبي منصور الماتريدي^(٤) الأثر الأكبر في هذا.

وكان لهذين الإمامين آراء أصولية حفظت لنا فيما وصل إلينا من الكتب، أما الماتريدي فقد صنف "مأخذ الشرائع" و"كتاب الجدل" في أصول الفقه، قال علاء الدين السمرقندي الحنفي^(٥):

"...وتصانيف أصحابنا -رحمهم الله- في هذا النوع قسمان:

١- قسم وقع في غاية الإحكام والإتقان، لصدوره ممن جمع الفروع والأصول، وتبحر في علوم المشروع والمعقول. مثل الكتاب الموسوم بـ"مأخذ الشرائع"، والموسوم بـ"كتاب الجدل" للشيخ الإمام الزاهد رئيس أهل السنة أبي منصور الماتريدي السمرقندي رحمه الله..."^(١).

(١) الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد (١٩٨٢م). سير أعلام النبلاء (تحقيق: شعيب الأرنؤوط). ط ١. ج ١٠. ص ٣١. مؤسسة الرسالة بيروت.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الأشعري (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعري، أبو الحسن. ولد بالبصرة وسكن بغداد إمام المتكلمين ومشارك في بعض العلوم، كان شافعي المذهب وتفق على أبي إسحاق المروزي. رد على الملحدة والمعتزلة والشيعة والجهمية والخوارج وغيرهم. من تصانيفه: "التبيين عن أصول الدين"، و"خلق الأعمال"، "كتاب الاجتهاد".

انظر: الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج ١٥. ص ٨٥، ابن السبكي. تاج الدين عبد الوهاب بن علي. طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلوي). ج ٣. ص ٣٤٧. دار إحياء الكتب العربية. مصر، كحالة. عمر رضا. معجم المؤلفين. ط ١. ج ٢. ص ٤٠٥. مؤسسة الرسالة. بيروت.

(٤) الماتريدي (توفي ٣٣٣ هـ) هو محمد بن محمد بن محمود الماتريدي، أبو منصور. نسبته إلى (ماتريد) محلة بسمرقند. من أئمة المتكلمين، وهو أصولي أيضا. تفقه على أبي بكر أحمد الجوزجاني، وتفق عليه الحكيم القاضي إسحاق بن محمد السمرقندي وأبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي.

من تصانيفه: "كتاب التوحيد"، و"مأخذ الشرائع" في الفقه، و"الجدل" في أصول الفقه.

انظر: القرشي. محيي الدين عبد القادر بن أبي الوفاء الحنفي (١٩٩٣م). الجواهر المضية في طبقات الحنفية (تحقيق: عبد الفتاح الحلوي). ط ٢. ج ٣. ص ٣٦٠. دار هجر. مصر، للكنوي. أبو الحسنات محمد بن عبد الحي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. ص ٨٠. المطبعة المصطفائية. الهند، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٣. ص ٦٩٢.

(٥) علاء الدين السمرقندي (توفي نحو ٥٧٥ هـ): هو محمد بن أحمد بن أبي أحمد، علاء الدين، أبو منصور، وقيل: أبو بكر، السمرقندي، فقيه، حنفي، تفقه على أبي المعين ميمون المكحولي، وعلى صدر الإسلام أبي اليسر البزدوي. وتفقته عليه ابنته فاطمة العالمة الصالحة، وتفقته عليه أيضا زوجها أبو بكر بن مسعود الكاساني وغيره. من تصانيفه: "تحفة الفقهاء".

القرشي. الجواهر المضية. ج ٣. ص ١٨، للكنوي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. ص ٦٤. كحالة. معجم المؤلفين. ج ٣. ص ٦٧.

وأما أبو الحسن الأشعري فقد نقلت أقواله في كتب الأصوليين من بعده، ولم تخل كتبه الكلامية من ذكر مسائل أصول الفقه، حتى إنه "مهد لأهل السنة أرضية الاشتراك بين علمي الأصول والكلام"^(١).

ثم جاء من بعده ونبغ علم بارز من مدرسته الكلامية، وهو القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني المالكي^(٢) وألف كتاب "التقريب والإرشاد" الذي يعد "أقدم كتاب سني أُنقن تنظيم أبواب علم أصول الفقه، وجمع مسائله على نحو متكامل، وأدخل فيه الأسس الكلامية"^(٣).

وما دما قد تلمسنا أن النشأة التاريخية وما تلا ذلك من التطورات المختلفة في طرائق إنضاج هذا العلم قد ارتبطت بالأصول العقدية، فإنه لا مناص عن اعتبار الصلة بعلم الكلام.

المسألة الثانية: الصلة الموضوعية:

وتظهر حاجة علم أصول الفقه لعلم الكلام في ثلاث جهات^(٤):

١- الحاجة إلى علم الكلام في الإثبات، وذلك لأنه لا يتصور ثبوت الشرع ولا الشريعة من غير إثبات الخالق وصفاته وبعثة الرسل، ونحو هذه المباحث الأصلية التي يبنى عليها كل العلوم الشرعية، لتوقفها على تحقق تلك المطالب والتسليم بها. وهذا قد قرره الغزالي^(٥) في أول كتابه المستصفى حين قال: "فالعلم الكلي من العلوم الدينية هو الكلام، وسائر العلوم من الفقه وأصوله والحديث والتفسير علوم جزئية، لأن

(١) السمرقندي. علاء الدين (١٩٨٤م). ميزان الأصول في نتائج العقول (تحقيق: عبد الملك السعدي). ج ١. ص ٢. مصورة عن رسالة الدكتوراة في جامعة أم القرى.

ومقدمة السمرقندي نفيسة رائعة يقول فيها: "إن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام. والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله. وكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد مصنف الكتاب. وأكثر التصنيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، والاعتماد على تصنيفهم إما يفضي إلى الخطأ في الأصل وإما إلى الغلط في الفرع والتحامى عن الأمرين واجب في العقل والشرع".

(٢) الجبلي الشنوي. علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام. مرجع سابق. ص ١٠٩.

(٣) الباقلاني (٣٣٨ - ٤٠٣ هـ) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، أبو بكر. المعروف بالباقلاني نسبته إلى بيع الباقلاء ويعرف أيضا بابن الباقلاني. وبالقاضي أبي بكر. ولد بالبصرة. وسكن بغداد وتوفي فيها. وهو المتكلم المشهور الذي رد على الرافضة والمعتزلة والجهمية وغيرهم. كان في العقيدة على مذهب الأشعري، وعلى مذهب مالك في الفروع، وانتهت إليه رئاسة المذهب. ولي القضاء. أرسله عضد الدولة سفيراً إلى ملك الروم فأحسن السفارة وجرت له مناظرات مع علماء النصرانية بين يدي ملكها. من تصنيفه: "إعجاز القرآن"، و"الإتصاف" و"البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات"، و"التقريب والإرشاد" في أصول الفقه.

الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج ١٧. ص ١٩٠، ابن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن عمر (١٩٩٨م). البداية والنهاية (تحقيق: عبدالله بن عبد المحسن التركي). ط ١. ج ١٥. ص ٥٤٨. دار هجر. مصر، جابن خلكان. شمس الدين أحمد بن محمد. وفيات الأعيان (تحقيق: إحسان عباس). ج ٤. ص ٢٦٩. دار صادر. بيروت.

(٤) المرجع السابق.

(٥) انظر: حرب. أحمد حلمي (٢٠٠٩م). مقاصد أصول الفقه ومبانيه. ط ١. ص ٧٦. دار الرازي. عمان.

(٦) الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) هو محمد بن محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، بتشديد الزاي. نسبته إلى الغزال (بالتشديد) على طريقة أهل خوارزم وجرجان: ينسبون إلى العطار عطاري، وإلى القصار قصاري، وكان أبوه غزّالاً، أو هو بتخفيف الزاي نسبة إلى (غزالة) قرية من قرى طوس. فقيه شافعي أصولي، متكلم، متصوف. رحل إلى بغداد، فالحجاز، فالشام، فمصر وعاد إلى طوس. من تصنيفاته: "البسيط"، و"الوسيط"، و"الوجيز"، و"الخلاصة" وكلها في الفقه، و"تهافت الفلاسفة"، و"إحياء علوم الدين".

الذهبي. سير أعلام النبلاء. ج ١٩. ص ٣٢٢، ابن السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. ج ٦. ص ١٩١.

المفسر لا ينظر إلا في معنى الكتاب خاصة والمحدث لا ينظر إلا في طريق ثبوت الحديث خاصة والفقيه لا ينظر إلا في أحكام أفعال المكلفين خاصة والأصولي لا ينظر إلا في أدلة الأحكام الشرعية خاصة والمتكلم هو الذي ينظر في أعم الأشياء وهو الموجود فقد عرفت من هذا أنه يبتدى نظره في أعم الأشياء أولاً وهو الموجود، ثم ينزل بالتدريج إلى التفصيل الذي ذكرناه- فيثبت فيه مبادئ سائر العلوم الدينية من الكتاب والسنة وصدق الرسول فيأخذ المفسر من جملة ما نظر فيه المتكلم واحدا خاصا وهو الكتاب فينظر في تفسيره ويأخذ المحدث واحدا خاصا وهو السنة فينظر في طرق ثبوتها والفقيه يأخذ واحدا خاصا وهو فعل المكلف فينظر في نسبه إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة ويأخذ الأصولي واحدا خاصا وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الأحكام إما بمفوضه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله فإن الكتاب إنما يسمعه من قوله والإجماع يثبت بقوله والأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط وقول الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يثبت صدقه وكونه حجة في علم الكلام فإذا الكلام هو المتكفل بإثبات مبادئ العلوم الدينية كلها فهي جزئية بالإضافة إلى الكلام فالكلام هو العلم الأعلى في الرتبة إذ منه النزول إلى هذه الجزئيات^(١).

٢- الحاجة لعلم الكلام في الاستمداد من حيث إن مباحثه هي القواعد الكبرى المعتمدة في إثبات كثير من مسائل العلوم الشرعية، لأنه الفن المقرر للأصول الحاكمة على جميع العلوم وبخاصة منها ما يتعلق بالشرائع، حتى إنه جعل من مناسبات تسميته بهذا اللقب أنه يورث صاحبه القدرة على تحقيق الكلام في الشرعيات كما كان المنطق يورث صاحبه القدرة على تحقيق الكلام في الفلسفيات^(٢).

٣- أن من مباحث الكلام مباحث النظر، الذي يعبر عنه المعاصرون بنظرية المعرفة، وهذا المطلوب شديد الصلة بعلم أصول الفقه الذي هو جزء من نظرية المعرفة الإسلامية وبيحث فيها، فافترضنا هذا أن يأخذ الأصولي كثيرا من المبادئ المسلمة بناء على ما قرره المتكلمون وقعدوه.

ولكن هذا الرد لمباحث النظر إلى علم الكلام لم يرتضه الكمال بن الهمام^(٣)، وانتقده بعدم اختصاص علم الكلام بهذه المباحث، بل هي مشتركة بين كل العلوم الكسبية، فقال عن مباحث النظر: "وتسمية جمع لها مبادئ كلامية بعيد، بل الكلام فيها كغيره، لاستواء نسبتها إلى كل العلوم، وهو أنه لما كان البحث ذاتيا للعلوم، وهو الحمل بالدليل، وصحته بصحة النظر وفساده به، وجب التمييز ليعلم خطأ المطالب وصوابها"^(٤).

(١) الغزالي. حجة الإسلام أبو حامد محمد (١٩٩٧م). المستصفى (تحقيق: محمد الأشقر). ط ١. ج ١. ص ٣٦. مؤسسة الرسالة بيروت.

(٢) التفتازاني. شرح المقاصد. مرجع سابق. ج ١. ص ١٦٤، التفتازاني. سعد الدين مسعود بن عمر (١٣٢٩هـ). شرح العقائد النسفية مع الحواشي البهية. ج ١. ص ١٨. مطبعة كردستان العلمية. مصر.

(٣) ابن الهمام (٧٩٠ - ٨٦١ هـ) هو محمد عبد الواحد بن عبد الحميد، كمال الدين، الشهير بابن الهمام. إمام من فقهاء الحنفية، مفسر حافظ متكلم. كان أبوه قاضيا بسيواس في تركيا، ثم ولي القضاء بالإسكندرية فولد ابنه محمد ونشأ فيها. وأقام بالقاهرة. كان معظما عند أرباب الدولة. اشتهر بكتابه القيم فتح القدير وهو حاشية على الهداية. ومن مصنفاته أيضا: "التحرير في أصول الفقه".

ابن العماد. شهاب الدين عبدالحى بن أحمد الحنبلي (١٩٩٣م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب (تحقيق: محمود الأرناؤوط). ط ١. ج ٩. ص ٤٣٧. دار ابن كثير. دمشق، اللكنوي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. ص ٧٣.

(٤) ابن أمير الحاج (١٩٨٣م). التقرير والتحبير شرح التحبير لابن الهمام. ط ٢. ج ١. ص ٤٠. دار الكتب العلمية. (مصورة عن طبعة بولاق). بيروت، أمير بادشاه، محمد أمين (١٣٥٠هـ). تيسير التحرير. ج ١. ص ٢٤. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.

وجوابه بما قال الشريف الجرجاني ^(١) في حاشيته على شرح العضد الإيجي ^(٢) من أن "الحق أن إثبات مسائل العلوم النظرية محتاج إلى دلائل وتعريفات معينة والعلم بكونها موصلة إلى المقصود لا يحصل إلا من المباحث المنطقية أو يتقوى بها، فهي تحتاج إليها تلك العلوم وليست جزءاً منها بل هي علم على حيالها، وعلم الكلام لما كان رئيس العلوم الشرعية ومقدماً عليها انتسبت إليه هذه القواعد المحتاج إليها فعدت مبادئ كلامية للعلوم الشرعية" ^(٣).

المسألة الثالثة: موقف الأصوليين من صلة علم الكلام بعلم أصول الفقه:

ونختتم هذه التوطئة بالماعة عن موقف الأصوليين من مجالات العلاقة الاستمدادية بين علمي الكلام وأصول الفقه ^(٤):

فمن المضيقين في هذا حجة الإسلام الغزالي فإنه حصر المأخوذ من الكلام هو دليل صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وكونه حجة، فقال: "ويأخذ الأصولي واحداً خاصاً وهو قول الرسول الذي دل المتكلم على صدقه فينظر في وجه دلالاته على الأحكام إما بملفوظة أو بمفهومة أو بمعقول معناه ومستنبطه ولا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله". فحاصل كلامه شينان: قصر نظر الأصولي على قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله، وانفراد إثبات الصدق والحجية لهما فيما يؤخذ من الكلام. وقد اعترض على هذا الزركشي ^(٥) بأمرين ^(٦):

- ١- إن من جملة ما يؤخذ من الكلام معرفة العلم والظن والدليل، وغيرها من مباحث النظر، فحصر ما يأخذ الأصولي في إثبات صدق وحجية قول النبي صلى الله عليه وسلم وفعله حصر غير مرضي، بل هو منقوض بالمطالب المذكورة من المبادئ الكلامية.
- ٢- القول بأن نظر الأصولي لا يجاوز قول الرسول صلى الله عليه وسلم وفعله ممنوع، فإنه ينظر في الاستصحاب والأفعال قبل الشرع، وقول الصحابي وغيره مما ليس بقول النبي صلى الله عليه وسلم ولا فعله.

^(١) الجرجاني (٧٤٠ - ٨١٦ هـ) هو علي بن محمد بن علي المعروف بالسيد الشريف، أبو الحسن، الجرجاني، الحسيني الحنفي. عالم، حكيم، مشارك في أنواع من العلوم. فريد عصره. سلطان العلماء العاملين. افتخار أعظم المفسرين. ذي الخلق والتواضع مع الفقهاء. ولد في تآكو (قرب إسترآباد) ودرس في شیراز وتوفي بها. من تصانيفه: "التعريفات"، و"شرح مواقف الإيجي". كحالة. معجم المؤلفين. ج ٢. ص ٥١٥، الزركلي. خير الدين (١٩٨٦م). الأعلام. ط ٧. ج ٥. ص ٧. دار العلم للملايين. بيروت.

^(٢) عضد الدين الإيجي (٧٠٨ - ٧٥٦ هـ) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد عضد الدين الإيجي، الشيرازي الشافعي. ينسب إلى (إيج) بلدة بفارس من كورة دار أجرد. عالم مشارك في العلوم العقلية والمعاني والفقه وعلم الكلام. قاضي قضاة المشرق. من تصانيفه: "المواقف" في علم الكلام، و"شرح مختصر ابن الحاجب" في أصول الفقه، و"الفوائد الغيائية"، و"جواهر الكلام". العسقلاني. شهاب الدين أحمد بن حجر (١٩٩٣م). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. ج ٢. ص ٣٢٢. دار الجيل. بيروت، الزركلي. الأعلام. ج ٣. ص ٢٩٥، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٢. ص ٧٦.

^(٣) الإيجي. عضد الدين (٢٠٠٤م). شرح مختصر المنتهى وحواشيه (تحقيق: محمد حسن إسماعيل). ط ١. ج ١. ص ١٢٨. دار الكتب العلمية. بيروت.

^(٤) وقد لخص هذه المسألة د. محمد الجيلاني الشتيوي تلخيصاً جيداً هو عمدة هذه المسألة من البحث، مع إضافات وتفتيحات اجتهدت فيها تعلم بالمقارنة.

^(٥) الزركشي (٧٤٥ - ٧٩٤ هـ) هو محمد بن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله، بدر الدين، الزركشي. فقيه شافعي أصولي. تركي الأصل، مصري المولد والوفاء. له تصانيف كثيرة في عدة فنون. من تصانيفه: "البحر المحيط"، و"إعلام الساجد بأحكام المساجد"، و"المنثور". العسقلاني. الدرر الكامنة. ج ٣. ص ٣٩٧، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٣. ص ٤٣٣.

^(٦) الزركشي. بدر الدين محمد بن بهادر (٢٠٠٥م). البحر المحيط (تحرير: عبد القادر العاني). ط ٣. ج ١. ص ٢٩. دار الكتب (مصورة عن طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية). القاهرة.

أما الاعتراض الأول فلا يتجه على طريقة الغزالي من رفض اختصاص مباحث النظر بعلم الكلام فإنه يذهب إلى كونها عامة النسبة لكل العلوم النظرية كما قدمنا عن ابن الهمام^(١). أما الاعتراض الثاني فإنه قد نص بأن الكتاب إنما يسمع من قوله، والإجماع يثبت بقوله فإنه حجة جعلية، وتبقى غيرها من القضايا الأصولية، وقد تنفتح لي أن أمر القياس ظاهر فهو من مفهوم النص ومرجعه إلى توسيع الدلالة اللفظية وتعديتها بواسطة العلل والمعاني، وكذلك بقية المسائل، وقد تناول شراح المنار في أصول الحنفية أمراً شبيهاً بهذا الاعتراض، وهو منه بسبيل، فإن المتن حصر الأدلة في أربعة أصول: الكتاب والسنة والإجماع والرابع: القياس^(٢)، فلما لاحظوا ورود المنازعة في هذا الاختصار على أربعة الأدلة وجهوا كلامه بأن جعلوها الأصول، ورجعوا سائر المسائل إليها^(٣).

قال ابن نجيم الحنفي^(٤): "ولا يرد على الانحصار في الأربعة شريعة من قبلنا لأنها تابعة للكتاب أو السنة، ولا آثار الصحابة لأنها تابعة للسنة، ولا التعامل لأنه تابع للإجماع، ولا التحري واستصحاب الحال لأنهما تابعان للقياس"^(٥).

ومن المضيفين أيضاً الكمال بن الهمام فإنه قال: "وليس في الأصول من الكلام إلا مسألة الحاكم وما يتعلق بها من الحسن والقبح ونحوه، وهذه من المقدمات يتوقف عليها زيادة بصيرة"^(٦). ولكن إمام الحرمين الجويني^(٧) جنح إلى توسيع مجالات الاستمداد من علم الكلام، وأوضح رأيه في أول كتابه البرهان، قال: "فأصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه. والكلام نعني به معرفة العالم وأقسامه وحقائقه، والعلم بمحدثه وما يجب له من الصفات وما يستحيل عليه وما يجوز في حقه، والعلم بالنبوات وتميزها بالمعجزات عن دعاوى المبطلين وأحكام النبوات، والقول فيما يجوز ويمتنع من كليات الشرائع، ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد،

(١) انظر: الغزالي. المستصفى. مرجع سابق. ج ١ ص ٤٥، ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير. مرجع سابق. ج ١ ص ٤٠، أمير بادشاه. تيسير التحرير. ج ١ ص ٢٤.

(٢) ابن قلوبغا زين الدين قاسم (١٩٩٣م). خلاصة الأفكار (تحقيق: د. زهير الناصر). ط ١ ص ٣٥. دار ابن كثير. دمشق، ابن عابدين، محمد أمين (١٤١٨هـ). نسمات الأسفار (تحقيق: فهد أشرف نور). ص ١٠. منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، اللكنوي. محمد عبدالحليم (١٩٩٥م). قمر الأقيار (تحقيق: محمد عبد السلام شاهين). ط ١. ص ١٠. دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) انظر: الفتاوى. مسعود بن عمر. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح (تحقيق: زكريا عميرات). ط ١. ج ١. ص ٣٣. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٤) ابن نجيم (توفي ٩٧٠ هـ) هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم، من أهل مصر فقيه وأصولي حنفي، كان عالماً محققاً ومكثراً من التصنيف. أخذ عن شرف الدين البلقيني وشهاب الدين الشلبي وغيرهما. أجاز بالإفتاء والتدريس وانتفع به خلائق. من تصانيفه: "البحر الرائق في شرح كنز الدقائق"، و "الأشباه والنظائر"، و "شرح المنار" في الأصول. ابن العماد. شذرات الذهب. ج ١٠. ص ٥٢٣، الزركلي. الأعلام. ج ٣. ص ٦٤، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٢. ص ٥٥١.

(٥) ابن نجيم الحنفي (١٩٣٦م). فتح الغفار بشرح المنار (بإشراف: محمود أبودقيقة). ط ١. ج ١. ص ١٠. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.

(٦) ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير. مرجع سابق. ج ١ ص ٤٠، أمير بادشاه. تيسير التحرير. ج ١ ص ٢٤.

(٧) إمام الحرمين (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقب ضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين. من أعلم أصحاب الشافعي. مجتمع على إمامته وغازاته، تفقه على والده، وأتى على جميع مصنفاته وتصرف فيها حتى زاد عليه في التحقيق والتدقيق. جاور بمكة أربع سنين وبالمدينة يدرس ويفتي ويجمع طرق المذهب، فلها قيل له إمام الحرمين. وتولى الخطابة بمدرسة النظامية بمدينة نيسابور. له مصنفات كثيرة، منها: "نهاية المطلب في دراية المذهب" في فقه الشافعية، و "الشامل" في أصول الدين و "الإرشاد" في أصول الدين، و "البرهان" في أصول الفقه.

ابن خلكان. وفيات الأعيان. ج ٣. ص ١٦٧، ابن السبكي. طبقات الشافعية الكبرى. ج ٥. ص ١٦٥، الزركلي. الأعلام. ج ٤. ص ١٦٠.

وهو يستمد من الإحاطة بالميز بين العلم وما عداه من الاعتقادات والعلم بالفرق بين البراهين والشبهات ودرك مسالك النظر^(١).

فقله: "ولا يندرج المطلوب من الكلام تحت حد" توسع عجيب، لعله أقامه على أن لكل مسألة تعلقاً ما بالأصول الكلامية، ولو خفي في الكثير منها ذلك، من حيث إن الكلام يبحث في أصل العلم ولن يفصل شيء من المسائل عن وليجة بالكلام ولو كان ذلك هو الصلة المبنية على كونها مسألة يبحث في قطعيتها وظنيتها، وصحة الدليل الناهض عليها، وغير ذلك من الوجوه التي تتفاوت ظهوراً وخفاءً.

وهذا التوجيه - إن سلم - يعلي من منزلة هذه الكلمة، ويزينها جداً، لأنها أساس جيد لعمق النظر، وتلمس وشائج الصلات بين العلوم الشرعية.

ويمكن إرجاع هذه المواقف المختلفة من وجوه الاستمداد إلى وفاق مبناه أن يقال: إنه لا منازعة في حاجة علم أصول الفقه - كغيره من العلوم الشرعية النظرية - إلى هذه المقدمات والمبادئ، حتى لا يمكن للعارف إلا التسليم بذلك، ولا نعني بذلك المواضع المخترعة والاصطلاحات الحادثة، بل أصل تلك المعاني، ولباب القواعد المركوزة في الفطر السليمة والقرائح الوقادة، فإن انضاف لذلك معرفة ما استقر عليه الاصطلاح فهو كمال وفضل زائد، بلى هو في الأزمان المتأخرة شرط لتحصيل العلوم ودراستها لعدم خلو الكتب الدراسية المقررة عنها.

وإنما موضع النزاع هو اعتبار هذه المسلمات أصولاً كلامية، فهذا ما جرى عليه الموسعون، لما أن علم الكلام هو المقدم والأصل، فسبق تقرير هذه المسائل فيه، فنسبت إليه بناء على هذا التقدم والأولية.

وأما المضيقون فمع اعترافهم بالحاجة لهذه القواعد، فإنهم لم يعترفوا بالحاجة لعلم الكلام، لأنه لا تلازم عندهم بين الحاجتين، وذلك لأن قواعد النظر وما شاكلها ليست مختصة بعلم الكلام بل النسبة إلى كل العلوم متساوية كما سبق توضيحه.

فتبين بهذا أنه خلاف لفظي في نسبة قواعد النظر إلى الكلام، عليه اتبنى النظرتان الموسعة والمضيقة.

المطلب الثاني

في تعريف القواعد الأصولية ووجه تأثرها بحكم العادة

(١) الجويني. إمام الحرمين عبد الملك بن يوسف (١٩٩٧م). البرهان (تحقيق: صلاح عويضة). ط ١. ج ١. ص ٧ دار الكتب العلمية. بيروت.

المسألة الأولى: تعريف القواعد الأصولية:

هذا مركب وصفي، يعرف معناه بمعرفة مفرداته، ثم بإدراك المعنى اللقبي الذي اصطلح عليه واشتهر بين العلماء.

الجزء الأول: القواعد:

هو جمع قاعدة، وأصله اللغوي من (قعد) وهو باب مطرد منقاس لا يخلف يضاهي الجلوس، ولكنه يتكلم به في مواضع لا يصلح فيها استعمال لفظ الجلوس.

وذكر الزبيدي^(١) وجوها في الفرق بين القعود والجلوس، منها: أن القعود ما يكون فيه لبث وإقامة ما، وهو وجه من الفرق حسن، ودعمه صاحبه بأنهم قالوا: قواعد البيت، ولم يقولوا: جوالسه.

وقواعد البيت أساسه، يقال بنى بيته على قاعدة وقواعد، وقواعد اليهودج: خشباته الجارية مجرى أساس البناء. ويشق من هذا الأصل كثير من المفردات الراجعة إلى المعنى المذكور، يقال قَعَدَ به : أقَعَدَهُ . والمَقْعَدُ والمَقْعَدَةُ : مكانهُ . والقَعْدَةُ بالكسر : نَوْعٌ منه ومقدارُ ما أَخَذَهُ القَاعِدُ من المكان ويُفْتَحُ وآخرُ وَلِذَلِكَ لِلذَّكَرِ وَالْأُنْثَى وَالْجَمْعِ . وَهُوَ القَعْدَةُ وَيُكْسَرُ : شَهْرٌ كانوا يَقْعُدُونَ فيه عن الأسفار. والقَاعِدُ: التي قَعَدَتْ عن الولد وعن الحيض وعن الزَّوْج. ويقال: قَعَدَكَ اللَّهُ وَيُكْسَرُ وَقَعِيدَكَ اللَّهُ : نَاشِدُنَاكَ اللَّهَ . قِيلَ : كَأَنَّهُ قَاعِدٌ مَعَكَ بِحِفْظِهِ عَلَيْكَ^(٢).

واصطلاحاً القاعدة: قضية كلية منطبقة على جزئيات موضوعها تتعرف أحكامها منها^(٣).

- فكونها قضية -على وزن فعيل بمعنى اسم الفاعل على المجاز العقلي في إسناد القضاء وهو الحكم لها، أو اسم المفعول على معنى أنها مقضي فيها، والتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كمقدمة وخاتمة- لأنها مشتملة على نسبة حكمية إما بالإثبات وإما بالنفي^(٤).

(١) الزبيدي (١١٤٥ - ١٢٠٥ هـ) هو محمد بن محمد ، أبو الفيض ، الحسيني الزبيدي الملقب " بمرتضى " لغوي ، نحوي ، محدث ، أصولي ، مؤرخ ، مشارك في عدة علوم . أصله من واسط (في العراق) ومولده بالهند (في بلجرام) ، ومنشؤه في زييد باليمن . من تصانيفه : " تاج العروس في شرح القاموس " ، وإتحاف السادة المتقين شرح إحياء علوم الدين .
البغدادي . إسماعيل باشا (١٩٥٥ م) . هدية العارفين . ج ٢ . ص ٣٤٧ . دار إحياء التراث العربي . بيروت ، كحالة . معجم المؤلفين . ج ٣ . ص ٦٨١ .

(٢) انظر: الزبيدي . السيد مرتضى (١٩٨٧ م) . تاج العروس . ط ٢ . ج ٩ . ص ٤٤ . باب الدال فصل القاف . مطبعة حكومة الكويت ، ابن فارس . أبو الحسين أحمد (٢٠٠٨ م) . مقاييس اللغة (تحقيق : أنس الشامي) . ص ٧٨٢ . دار الحديث ، القاهرة ، الراغب الأصفهاني . المفردات في غريب القرآن (تحقيق : محمد سيد الكيلاني) . ص ٤٠٨ . دار المعرفة ، بيروت ، الزمخشري . محمود بن عمر (١٩٩٨ م) . أساس البلاغة (تحقيق : محمد باسل عيون السود) . ط ١ . ج ٢ . ص ٩٢ . دار الكتب العلمية . بيروت .

(٣) الكفوي . أبو البقاء أيوب بن موسى (١٩٩٨ م) . الكليات (تحقيق : عدنان درويش ومحمد المصري) . ط ٢ . ص ٧١٣ . مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الجرجاني . علي بن محمد (١٩٨٥ م) . التعريفات . ص ١٧٧ . مكتبة لبنان ، بيروت ، الفيومي . أحمد بن محمد . (١٩٨٧ م) . المصباح المنير . ص ١٩٥ . مكتبة لبنان . بيروت .

(٤) الدمنهوري . أحمد (١٣٤٢ هـ) . إيضاح المبهم . ص ٩ . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، حنكة . عبد الرحمن حسن (١٩٩٣ م) . ضوابط المعرفة . ط ٤ . ص ٦٨ . دار القلم . دمشق .

- وهي كلية لأنها تتناول جميع أفرادها، بحيث لا يخرج عن حكمها شيء من ذلك، ولا يقال بأنه يكثر الاستثناءات في القواعد، لأن ذلك لا يطرد في أنواع القواعد، فعقلها لا يقبل التخلف أصلاً، وأما ما عدا ذلك كالفقهية والنحوية فإنما حصل الاستثناء لعارض وبديل منفصل، وكلامنا ههنا عن أصل معنى القاعدة، وبالنظر لذات القاعدة فلا يمكن التسليم بخروج شيء من الأفراد، وإنما يحصل هذا باعتبار عارض^(١).
- والجزئيات المراد بها الأفراد المشخصة لموضوعها، وهذا يعرفنا أن من شرط موضوعها كونه كلياً، لا يمنع نفس تصويره من وقوع الشركة فيه.
- ومعرفة أحكام الجزئيات منها مستفاد من صدق المحمول الذي هو الحكم على أفراد الموضوع، وهو شرط صدق القضية، وثبوت القاعدة.
- ومناسبة المعنى الاصطلاحي للمعنى اللغوي ظاهرة، من حيث إن القضية الكلية أساس يبنى عليه معرفة أحكام الجزئيات، كما يبنى البيت وترفع أركانه على أساسه ودعائمه^(٢).

الجزء الثاني: الأصولية:

- نسبة إلى علم أصول الفقه، ولا يتوهم النسبة إلى الأصول جمع أصل فإنه لا يجري على القاعدة في النسب فإنه لا ينسب إلى اللفظ الدال على الجمع عند الجمهور، ولكنه نسب إلى صدر العلم المنقول عن المركب الإضافي الملقب به الفن المخصوص.
- وأصل النسب إضافة الشيء إلى غيره، وقد جاء من أنواع الإضافة في اللغة إضافة الشيء إلى نفسه، وقد أجازوه الكوفيون إذا اختلف اللفظ^(٣).
- ولقد يتبدى لي أن إضافة القواعد إلى أصول الفقه - الذي انبنى عليه من بعد النسبة التي هي محل بحثنا: القواعد الأصولية- هي من قبيل: إضافة الشيء إلى نفسه.
- وهذا الذي أعتمدته جرياً على ما استقر عند العلماء من عدم التفريق بين القواعد الأصولية وأصول الفقه، فهذا القرافي^(٤) يقول في كتابه الفروق:

(١) الروكي. محمد (١٩٩٤م). نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء. ص ٤١. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط.

(٢) التفتازاني. التلويح. ج ١. ص ١٧.

(٣) ابن الأنباري. أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. الإتيان في مسائل الخلاف. (تحقيق: جودة مبروك). ط ١. ص ٣٥٢. مكتبة الخانجي. القاهرة، ابن مالك. جمال الدين محمد بن عبد الله. شرح التسهيل (تحقيق: عبد الرحمن السيد و محمد المختون). ج ١. ص ١٧٣. دار هجر. الرياض.

(٤) القرافي (٦٢٦ - ٦٨٤ هـ) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين القرافي. أصله من صنهاجة، قبيلة من بربر المغرب. نسبته إلى القرافة وهي المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي بالقاهرة. فقيه مالكي. مصري المولد والمنشأ والوفاة. انتهت إليه رئاسة الفقه على مذهب مالك.

من تصانيفه: "الفروق" في القواعد الفقهية، و"الذخيرة" في الفقه، و"شرح تنقيح الفصول في الأصول" و"الأحكام في تمييز الفتاوى من الأحكام".

كحالة معجم المؤلفين. ج ١. ص ١٠٠، الزركلي. الأعلام. ج ١. ص ٩٤، البغدادي. هدية العارفين. ج ١. ص ٩٩.

" أما بعد فإن الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها شرفاً وعلواً اشتملت على أصول وفروع وأصولها قسمان أحدهما المسمى بأصول الفقه وهو في غالب أمره ليس فيه إلا قواعد الأحكام الناشئة عن الألفاظ العربية خاصة وما يعرض لتلك الألفاظ من النسخ والترجيح ونحو الأمر للوجوب والنهي للتحريم والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط إلا كون القياس حجة وخبر الواحد وصفات المجتهدين.. " (١).

ومراد به "خرج عن هذا النمط" ما لم يكن ناشئاً عن الألفاظ العربية وما يعرض لها، أما أن القياس حجة فهو قاعدة وكذلك باقي مسائل أصول الفقه.

فإن العلم ليس إلا مجموع المسائل التي اشتركت في الموضوع، إذ به تتمايز العلوم، وهذا أمر صناعي قرره العلماء ليتم لهم تصنيف العلوم على وجه يسهل معه التفهم والتفهيم، مع أنه لا مانع عقلاً من أن تفرد كل مسألة على حيالها، فتعد علماً برأسه، أو أن تجمع عدد من المسائل غير ذات الموضوع المشترك، فيصطلح لها على اسم تلقب به (٢).

إذا تقرر هذا، فإن محاولة بعض الباحثين العصريين التفرقة بين القواعد الأصولية وأصول الفقه غير جيدة، ويتبين ذلك بنقد الأسس التي اعتمدها في الفرق بين هذين المصطلحين، فإنه ادعى أنهما علمين لنوعين من أنواع العلوم الشرعية، ثم انساق من بعد لإثبات سبقه في تأصيل مبادئ ما أسماه بعلم القواعد الأصولية (٣).

وقد بنى هذه النظرة على اعتماد المغايرة بين أصول الفقه والقواعد الأصولية في جانبين: الموضوع والهدف.

قال: " وعلم القواعد الأصولية علم قائم بذاته لأنه يمتاز عن غيره من العلوم بالهدف والموضوع معاً " (٤).

١ - الموضوع:

قال: " .. وموضوع القواعد الأصولية هو نفس علم أصول الفقه من حيث ضبطه بينما موضوع علم أصول الفقه هو الأدلة الإجمالية من حيث ضبط الفقه "

ثم فسر ذلك بقوله: " فعلم القواعد الأصولية يحاول إعادة تشكيل علم أصول الفقه من خلال تعقيده في نصوص قانونية موجزة ".

وهذا المعنى فاسد بالمرّة، فإنه جعل الضبط مرجعه لإعادة الصياغة، ولا يعدو هذا إعادة ترتيب لنفس المادة التي قد بحثت في علم أصول الفقه، وهذا ليس مغايرة في الموضوع، وكأنه لم

(١) القرافي. شهاب الدين أحمد (١٩٩٨م). الفروق (تحقيق: خليل المنصور). ط ١. ج ١. ص ٥. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٢) الجرجاني. علي بن محمد (١٩٠٧م) شرح المواقف (تحقيق: محمد بدر الدين النعساني). ط ١. ج ١. ص ٣٩. مطبعة السعادة. مصر.

(٣) البدارين. أيمن عبد الحميد (٢٠٠٦م). نظرية التقعيد الأصولي. ص ١٠٩. دار ابن حزم. بيروت.

(٤) المرجع السابق.

يحرر مرادهم بالموضوع وهو ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية^(١)، وليس علم أصول الفقه إن أعيدت طرق التصنيف فيه مما يصح أن يصدق عليه تعريفهم لموضوعات العلوم، وبيان ذلك أن أصول الفقه زمر من المسائل المشتركة بجهة واحدة، وهي قضايا مضبوطة بأدلتها التي نهض بتحريرها الأصوليون في كتبهم المؤلفة في نفس علمهم، فليس من وراء جهودهم ضبط زائد يمكن أن يدعى غفلتهم عنه حتى يفرد بعلم مستقل.

غاية ما يمكن أن يوجه على ضوئه كلامه هو ما فسرته من إعادة الصياغة، وليس هذا عرضاً ذاتياً لنفس مسائل الأصول، فبطل حينئذ تميزه بموضوع على حياله.

نعم، وفي كلامه وَهَم آخر، وهو قوله: إن موضوع أصول الفقه أدلة الفقه الإجمالية من حيث ضبط الفقه. وهذا باطل، وكأنه قصد إلى نوع من التناظر في الحيثية تصحح له ما أراد من الندية بين العلمين. فإن موضوع أصول الفقه إما الأدلة الإجمالية من حيث إثباتها للأحكام، وإما الأحكام من حيث ثبوتها بالأدلة، وإما هما جميعاً^(٢).

وهذا الأخير هو ما حققه السعد ورجحه، قال: "فجعل أحدهما من المقاصد، والآخر من اللوائح تحكم. غاية ما في الباب أن مباحث الأدلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضي الأصالة والاستقلال"^(٣).

غير أن ما ذكره من الضبط إنما هو من فائدة علم أصول الفقه، كما هو مشتهر بين أهله^(٤).

٢- الهدف:

وقال فيه: "فهذه علم القواعد الأصولية ضبط أصول الفقه، بينما هدف علم أصول الفقه ضبط الفقه"^(٥).

ثم فسره بقوله: "فعلم القواعد الأصولية يحاول إعادة تشكيل علم أصول الفقه من خلال تعقيده في نصوص قانونية موجزة وصولاً إلى ضبط الاجتهاد الفقهي المعاصر الذي يشكل علم أصول الفقه عمدته، كما أنه يسعى إلى ضبط علم أصول الفقه نفسه"^(٦).

أما أن هدف القواعد الأصولية هو ضبط أصول الفقه فقد تبين فساده بما ذكرنا قبل، وأما أن هدف علم أصول الفقه هو ضبط الفقه فمسلّم على توجيهه بأنه أراد بالفقه الاجتهاد، من باب تسمية السبب باسم المسبب، كما في قولهم: أمطرت السماء نباتاً. أي مطراً كان سبباً في النبات، فكذلك ما هنا، أطلق الفقه وأراد الاجتهاد الذي سبب الفقه ومثمره، والفقه وهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية.

(١) الجرجاني. شرح المواقف. مرجع سابق. (٣٩/١).

(٢) التفتازاني. التلويح ج ١. ص ٣٧.

(٣) المرجع سابق.

(٤) حرب. مقاصد أصول الفقه ومبانيه. مرجع سابق. ص ٥٠.

ومن عبارات شيخنا العلامة عبدالله بن بيه حفظه الله: "قاعدة أصول الفقه: الاستنباط والانضباط".

(٥) البدارين. نظرية التقعيد الأصولي. مرجع سابق. ص ١٠٩.

(٦) البدارين. نظرية التقعيد الأصولي. مرجع سابق. ص ١١٠.

ثم إنه بعد ما قرر هذا عاد وقال: " على أنه لا يمكن الفصل التام بين علم القواعد الأصولية وبين علم أصول الفقه، لأن علم القواعد الأصولية - كما أسلفت - علم خادم لأصول الفقه متفرع عنه تبع له كعلم المقاصد، فالعلاقة بينهما هي علاقة الخاص بالعام، الفرع بالأصل، المسود بالسيد، و لا إشكال في تفرع علم أو أكثر عن أحد العلوم.

وعلى كل فسواء سلم كونه علماً قائماً بذاته أو لم يسلم فقد اتضحت جهة بحثه وفائدتها، فلا إشكال بعد ذلك في التسليم بعلميته أم لا" (١).

كذا قال، ولا يظهر لي وضوح جهة البحث وفائدتها، فضلاً عن التسليم بكون القواعد الأصولية علماً قائماً على حياله.

(١) المرجع السابق.

المسألة الثانية: وجه تأثير القواعد الأصولية بحكم العادة.

قد خلصنا إلى أنه لا فرق بين علم أصول الفقه والقواعد الأصولية، فهما عبارتان عن معنى واحد، وهو الفن المخصوص.

ولا يعكر علينا في هذا كون بعض فروع علم أصول الفقه لم تصغ على النحو الذي يتضح به كلية موضوع الفرع، فإننا نعني بالقواعد ما يشمل المصوغ منها على وجه واضح، أو ما يرجع إلى القضايا الكلية بتأويل.

وقد تعرض ابن قاسم العبادي^(١) لهذه النكتة في حاشيته على شرح جمع الجوامع عند قول الشارح المحقق:

"... والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها، نحو: العلم للوجوب حقيقة، والعلم ثابت لله تعالى..."

قال ابن قاسم: "... الحامل له على ذلك التنبيه على أن المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما ذكرت بنفسها أو بما يؤول إليها، بدليل تعبيره في فن أصول الدين بقوله: (علمه شامل لكل معلوم) ، فإن هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعها كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا: كل شيء معلوم له تعالى، أو: كل شيء مشمول لعلمه تعالى، وبدليل أن غيره قد يقع له التعبير بما يؤول للقاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباراتهم"^(٢).

على أنه قد سبق بيان أن العلم هو زمر المسائل المضبوطة بجهة واحدة، والمسألة لا بد من كونها كلية، وبذلك فإن كل قضية في أصول الفقه يصح النظر لها بوصفها قاعدة، ولا فرق بين المسألة والقاعدة إلا بالاعتبار^(٣).

ومن هنا صح لنا أن ندرس أثر الحكم العادي في أصول الفقه، وذلك بالنظر في كونه مصطلحاً تأسيسياً أنضجته الأبحاث الكلامية، ثم من بعد صار له حضور في بقية علوم المسلمين.

ووجه الأثر الحاصل به في قواعد الأصول يكون على منحيين:

١- من حيث توقف إدراك التصورات المكونة للقضايا الأصولية على تفهمه. مثاله: معنى التواتر^(٤)، فإننا إذا نظرنا لهذا اللفظ أدركنا منه مفهوماً معيناً، هو معنى مفرد، وتصور

(١) ابن قاسم العبادي (توفي ٩٩٤ هـ) هو أحمد بن قاسم العبادي شهاب الدين . من أهل القاهرة ، فقيه شافعي ، إمام . أخذ عن الشيخ ناصر الدين اللقاني ، وشهاب الدين البرلسي المعروف بعميرة ، وقطب الدين عيسى الصفوي . برع وساد وفاق الأقران . أخذ عنه الشيخ محمد بن داود المقدسي وغيره ، توفي بالمدينة المنورة عائداً من الحج . من تصانيفه : حاشية " الآيات البينات " على شرح جمع الجوامع ، وشرح لشرح الورقات ، وحاشية على شرح المنهج ، وأخرى على تحفة المحتاج .

ابن العماد . شذرات الذهب . ج ١٠ . ص ٦٣٦ ، كحالة . معجم المؤلفين . ج ١ . ص ٢٣٠ .

(٢) ابن قاسم العبادي . (١٢٨٩ هـ) . الآيات البينات ج ١ . ص ٣٤ . المطبعة الكبرى . القاهرة ، البناني (١٩٨٢ م) . حاشية شرح جمع الجوامع . ج ١ . ص ٢٢ . دار الفكر بيروت .

(٣) ابن قاسم . الآيات البينات ج ١ . ص ٣٤ ، أبو البقاء الكفوي . الكليات . مرجع سابق . ص ٧١٣ .

ساذج خالٍ عن النسبة الحكمية، لكن هذا المعنى يتوقف تحصيله واستيعابه على فهم معنى العادة لأنها جزء التعريف، والكل لا يتحقق ما لم يتحقق جزؤه بالضرورة.

٢- من حيث كونه منشأ إيقاع النسبة أو انتزاعها في مسائل أصول الفقه، مثاله: قاعدة خبر الآحاد فيما تتوافر الدواعي على نقله مقطوع بكذبه^(١).

هذه قاعدة أصولية مقررة، غير أن النسبة الإيقاعية بين المفردين اللذين هما: خبر الآحاد فيما تتوافر الدواعي على نقله والكذب، لا تدرك إلى بتوسط الحكم العادي، الذي هو الوجوب.

ولولا هذا التوسط المشترك فيه إدراك معنى حكم العادة وأقسامه لما صح لنا الجزم بصدق النسبة الإيقاعية المذكورة.

فهذا هو محل بحثنا، ومناط دراستنا في هذه الأطروحة، تبيان معنى الحكم العادي وما يتصل به من التقسيمات، ثم تتبع أثر هذا الحكم في مسائل الأصول بطريق النظر في جملة من القضايا المتعلقة به، إما تعلقاً من جهة التوقف في تصور المفردات على إدراك، وإما من جهة التوقف في الإذعان للنسبة.

(١) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٣٨، ابن الجزري. شمس الدين محمد (١٩٩٣م). معراج المنهاج (تحقيق: شعيبان إسماعيل). ط ١. ج ٢. ص ٢١. القاهرة، المرداوي. علي بن سليمان (٢٠٠٠م). التعبير شرح التحرير (تحقيق: عبدالرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح). ط ١. ص ١٨٢٥. مكتبة الرشد. الرياض.

(٢) المطيعي. محمد بخيت. سلم الوصول حاشية على نهاية السؤل. ج ٣. ص ٧٠٤. مكتبة بحر العلوم. القاهرة، التفنازاني. التلويح. مرجع سابق. ج ٢. ص ١٧، الغزالي. المستصفى. مرجع سابق. ج ١. ص ٣٢١، الأنصاري. عبدالحلي السهالوي (٢٠٠٢م). فواتح الرحموت (تحقيق: عبدالله محمود). ط ١. ج ٢. ص ١٥٧. دار الكتب العلمية. بيروت.

الفصل الأول

قاعدة الحكم المستند إلى العادة

وفيه ثلاثة مباحث

- المبحث الأول: التعريف بالحكم العادي.
- المبحث الثاني: قطعية الحكم العادي.
- المبحث الثالث: اعتبار الحكم العادي في علوم المسلمين.

المبحث الأول

التعريف بالحكم العادي

وفيه ثلاثة مطالب

- المطلب الأول: مفهوم الحكم العادي.
- المطلب الثاني: نشأة القول بقاعدة الحكم العادي.
- المطلب الثالث: نسبة حكم العادة إلى الأحكام العقلية.

المطلب الأول

مفهوم الحكم العادي

المسألة الأولى: الحكم العادي لغة.

هذه العبارة مركب وصفي في أصل تأليفها اللغوي، ومعرفة المركب تكون بإدراك أجزائه، وهي مؤلفة من لفظين مفردين، والإفراد يطلق بالاشتراك على ما يقابل التركيب، وعلى ما يقابل التثنية والجمع، وكلا المعنيين متحقق في الموضع.

الجزء الأول: الحكم:

هو لغة: القضاء - وأصله المنع - ويجمع على أحكام، وقد حكّم عليه بالأمر حكماً وحكومة وبيّنهم كذلك، وأحكامه: أثقنه فاستحكم ومنّعه عن الفساد، كحكمه حكماً، وعن الأمر: رجّعه ومنّعه مما يُريد كحكمه وحكمه. ومنه اشتقاق (الحكم) لأنها تمنع صاحبها من أخلاق الأرذال^(١).

وفي الاصطلاح: الحكم: إسناد أمر إلى آخر إيجاباً أو سلباً^(٢). وفي اصطلاح المنطقيين: إدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو الحكم المنطقي^(٣). وفي اصطلاح أصحاب الأصول: خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير^(٤). ويطلق الحكم عند أهل المعقول ويراد به القضية، إطلاقاً لاسم الجزء على الكل، وقد يطلق على التصديق وهو الإيقاع والانتزاع، وعلى متعلقه وهو الوقوع واللاوقوع، وعلى النسبة الحكمية، وعلى المحمول^(٥). والمعنى الأول هو المراد ههنا، وبعبارة أخرى: الحكم إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، و (أو) هنا للتويع بمعنى أن الحكم نوعان: نوع هو إثبات أمر لأمر، ونوع هو سلب أمر عن أمر، ولا يصح أن تكون للشك لأنه منافٍ للتعريف حدّاً كان أو رسماً^(٦).

الجزء الثاني: العادي:

نسبة إلى العادة وهي الديدن، يقال: عوّذته كذا فاعتّاده وتعوّذه، أي صيرته له عادةً، واستعدت الرجل سألته أن يعود، واستعدته الشيء سألته أن يفعله ثانية، وأعدت الشيء رددته ثانية، ومنه إعادة الصلاة وهو مُعيدٌ للأمر أي مطبق لأنه اعتاده. قال في القاموس: "العادة

(١) الفيومي. المصباح المنير. ص ٥٦. الفيروز آبادي. مجد الدين محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥م). القاموس المحيط (تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي). مادة حكم. ص ١٠٩٥. مؤسسة الرسالة. بيروت، البستاني. بطرس (١٩٨٧م). محيط المحيط. ص ١٨٤. مكتبة لبنان بيروت.

(٢) التفتازاني. التلويح. ج ١. ص ٢٢. الدسوقي. حاشية شرح أم البراهين. ص ٣٢.

(٣) الخبيصي. شرح التهذيب. ص ٣٣، الساوي. زين الدين عمر بن سهلان (٢٠٠٥م). البصائر النصيرية في علم المنطق (تحقيق: الشيخ محمد عبده). ط ١. ص ٤٩. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.

(٤) التفتازاني. التلويح. ج ١. ص ٢٢. المحلي. جلال الدين محمد بن أحمد (٢٠٠٥م). البدر الطالع في حل جمع الجوامع (تحقيق: مرتضى المحمدي الداغستاني). ط ١. ج ١. ص ٨٥. مؤسسة الرسالة ناشرون. بيروت.

(٥) أبو البقاء الكفوي. الكليات. مرجع سابق. ص ٣٨٠.

(٦) الدسوقي. محمد. حاشية على شرح أم البراهين. ص ٣٢. دار الفكر. بيروت.

معروفة و الجمع عَادَ و عَادَاتٌ و عَوَانِدُ، سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها أي يرجع إليها مرة بعد أخرى" (١).

وهي في اصطلاح الفقهاء: عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة (٢).

فنتبين بما سبق أن الحكم العادي مركباً وصفيّاً- هو إثبات أمر لآخر أو نفيه عنه منسوباً إلى العادة، ووجه النسبة يحتمل أمرين:

الأول: أن أصله حكم أهل العادة، ومن ثم حذف المضاف ونسب إلى العادة مجازاً عقلياً، لأن العادة نفسها ليست حاكمة.

الثاني: أن الحكم أضيف للعادة من باب إضافة الشيء لسببه، وهو على هذا مجاز عقلي كذلك (٣).

(١) الفيروز آبادي. القاموس المحيط. مرجع سابق. مادة عاد. ص ٣٠٣، الفيومي. المصباح المنير. ص ١٦٦، البستاني. محيط المحيط. ص ٦٤٣.

(٢) الحموي. السيد أحمد (١٩٨٥م). غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر. ط ١. ج ١. ص ٢٩٦. دار الكتب العلمية بيروت، المرداوي. التحرير شرح التحرير. ص ٣٨٥٧.

(٣) الدسوقي. حاشية شرح أم البراهين. ص ٣٢. قلت: وقد نبهني للوجه الثاني أخي الأستاذ عبدالرحمن الإنريسي.

المسألة الثانية: الحكم العادي اصطلاحاً.

يطلق الحكم العادي في اصطلاح المتكلمين ويراد به معنى خاصاً تعارفوا فيما بينهم عليه، فيحدونه بأنه: إثبات أمر لأمر أونفيه عنه بواسطة التكرار^(١).

وأقل التكرار مرتان، فلو حكم شخص بأمر استناداً إلى وقوعه مرة واحدة لم يكن هذا حكماً عادياً عندهم^(٢).

نعم يشترط في ذلك أن يصل الإنسان إلى القطع بأن هذا التكرار لم يكن اتفاقياً، حتى يورثه ذلك العلم الضروري بدلالة العادة^(٣).

قال الغزالي: " ما يثبت فإنما يثبت بالتكرار مرة بعد أخرى، وهذا التكرار لا يثبت بمرة ومرتين، ولا حصر لعدده، بل يجري ذلك مجرى أخبار التواتر ومجرى شهادة التجربة، فإن خبر الواحد يحرك أول الظن، وخبر الثاني يقويه، وخبر الثالث يزيده تأكيداً، ولا تزال تزايد قوة الظن تزييداً خفيّاً التدريج حتى ينقلب علماً يقيناً، ولا يمكن حصر ذلك العدد أصلاً"^(٤).

وهذا الارتباط العادي يجوز في خالص النظر العقلي تخلفه، فإنه لا تأثير ذاتياً لأحد طرفيه في الآخر، ولكنه اقتران جعلي، محكوم بإرادة وقدرة الفاعل المختار - سبحانه وتعالى -^(٥).

وهذا النوع من الأحكام قعده المتكلمون مقابلاً للأحكام العقلية التي لا تتخلف، ولا تتوقف على التكرار والتجربة.

ولهذا فقد فرق علماء الكلام بين نوعين من الدلالة:

- ١- الدلالة العقلية: وهي التي تدل على مدلولاتها لذواتها وصفاتها الحقيقية، بحيث لا يمكن أن توجد غير دالة. مثالها: دلالة تخصص الجائز بالوجود على المخصص، ودلالة الفعل المحكم على علم فاعله.
- ٢- الدلالة العادية: وهي التي كانت على وجوه جارية بالاطراد، مع جواز الزوال على بعد، مثالها: دلالة الغيم الرطب على وجود المطر في أوانه، ودلالة قرائن الأحوال على مقاصد المخاطبين^(٦).

(١) الباجوري. برهان الدين إبراهيم (٢٠٠١ م) حاشية على السنوسية (تحقيق: عبدالسلام شنار). ط١. ص ٣٥.

دارالفرور، دمشق، الدسوقي. حاشية على شرح أم البراهين. مرجع سابق. ص ٣٢.

(٢) الدسوقي. حاشية على شرح أم البراهين. مرجع سابق. ص ٣٢.

(٣) الزركشي. بدر الدين محمد بن بهادر (١٩٨٢ م). المنشور في القواعد (تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود). ج ٢.

ص ٣٥٨. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت.

(٤) الغزالي. أبو حامد محمد بن محمد (١٩٩٣ م). أساس القياس (تحقيق: د. فهد السدحان). ص ٦٤. مكتبة

العبيكان. الرياض.

(٥) السنوسي. الإمام محمد بن يوسف (٢٠٠٩ م). شرح المقدمات (تحقيق: نزار حمادي). ط١. ص ٦٨. مكتبة

المعارف. بيروت.

(٦) الرازي. فخر الدين محمد بن عمر (١٩٩٢ م). الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل (تحقيق: أحمد

حجازي السقا). ط١. ص ٧٥. دار الجيل. بيروت.

وإنما دعاهم لهذا حاجتهم إلى التفرقة بين الأحكام التي لا تتغير في الشاهد والغائب، وبين نوع آخر تأتي المعجزات على خلافه، ولا تحكم به قوانين الدار الآخرة.

وهذا التفريق منجاة من الزلل، وبه يتخلص من كثير من المسائل التي غلط فيها الإسلاميون ممن بحث في هذه الأمور.

المسألة الثالثة: أقسام الحكم العادي.

لم أجد من تعرض لهذا التقسيم من المتقدمين بحسب ما اطلعت عليه غير صاحب الموافقات^(١)، فقد قال الشاطبي^(٢): "والمقدمات المستعملة في هذا العلم^(٣) والأدلة المعتمدة فيه لا تكون إلا قطعية، لأنها لو كانت ظنية لم تفد القطع في المطالب المختصة به^(٤)، وهذا بين، وهي إما عقلية، كالرجعة إلى أحكام العقل الثلاثة: الوجوب والجواز والاستحالة، وإما عادية، وهي تتصرف ذلك التصرف أيضاً..."^(٥).

فجعل قسمة الحكم العادي قسمة ثلاثية: الوجوب والجواز والاستحالة، وإنما فرع ذلك على أقسام الحكم العقلي، فاقترضني ذلك الرجوع إلى بحث الحكم العقلي وأقسامه، ثم الانسحاق من بعد ذلك لتبيان أقسام الحكم العادي، وهو مقصود المسألة.

و لا بد هنا من تبيين الفرق بين الأحكام العقلية المحضة، وبين الحكم العادي الذي يحكم به العقل بواسطة التكرار.

فإن الحكم عند المتكلمين ينقسم إلى العقلي والعادي والشرعي. أما الأخير فلا تعلق لنا به ههنا في مسائلنا^(٦)، وأما الثاني فقد سبق تعريفه وسنعود له بعد الفراغ من بيان الأول فإنه يرتبط به. فالحكم العقلي: هو ما حكم به العقل دون توقف على تكرار أو وضع^(٧).

وينحصر في ثلاثة أقسام: الوجوب، والجواز، والاستحالة.

والوجوب: هو عدم قبول الانتفاء، والاستحالة: عدم قبول الثبوت، والجواز: قبول الثبوت والانتفاء^(٨).

(١) وقد عرض لها شيخ مشايخنا عبدالرحمن حبنكة الميداني - رحمه الله - في كتابه ضوابط المعرفة، وأثبت التناظر بين الأحكام العقلية والعادية، وجعل القسمة ثلاثية كما قرر الشاطبي. انظر: حبنكة. ضوابط المعرفة. ص ٣٢٢.

(٢) الشاطبي (توفي ٧٩٠ هـ) هو إبراهيم بن موسى بن محمد، أبو إسحاق، اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، من علماء المالكية. كان إماماً محققاً أصولياً مفسراً فقيهاً محدثاً نظاراً ثبتاً بارعاً في العلوم. أخذ عن أئمة، منهم ابن الفخار وأبو عبد البلسي وأبو القاسم الشريف السبتي، وأخذ عنه أبو بكر بن عاصم وآخرون. له استنباطات جلية وفوائد لطيفة وأبحاث شريفة مع الصلاح والعفة والورع واتباع السنة واجتناب البدع. وبالجمل ففدته في العلوم فوق ما يذكر وتحليلته في التحقيق فوق ما يشهر. من تصانيفه: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام.

كحالة. معجم المؤلفين. ج ١. ص ٧٧، الزركلي. الأعلام. ج ١. ص ٧٥.

(٣) يعني أصول الفقه.

(٤) أي: القطع، وهو مبني على مختاره من قطعية أصول الفقه، وعدم قبولها للظن، كمسائل أصول الدين فهما عنده من نفس الباب.

(٥) الشاطبي. الموافقات. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٤.

(٦) نعم للحكم الشرعي تعلق بالحكم العادي من حيث انبناء بعض الشرائع على حكم العادة، إما على الوجه الكلي من مثل إثبات حجية القرآن لكونه معجزاً خارقاً للعادة، وإما على الوجه التفصيلي كما ذكر الشاطبي من أن بعض العوائد شرعية بمعنى تعلق خطاب الاقتضاء بها، فتكون لها جهتان عادية وشرعية. انظر: الشاطبي. الموافقات. ج ١. ص ٤٦٣.

قلت: وهذا مما استندته من أساتذنا د. محمد حمد عبدالحميد في مناقشته لهذه الدراسة.

(٧) الدسوقي. حاشية على شرح أم البراهين. مرجع سابق. ص ٤٢، الباجوري. حاشية السنوسية. ص ٣٥.

وحقيقة الحكم هو إثبات أمر لأمر أو نفيه عنه، وقد اعترض بعضهم على هذا التقسيم، وبنى عليه ألا تصح القسمة لهذه الثلاثة إلا بتأويل، وتوضيح المقام أن يقال:

الانقسام إما أن يكون من انقسام الكل إلى أجزائه، كقسمة البيت إلى الجدر والسقف والأبواب، وإما أن يكون من قسمة الكلي إلى جزئياته، كقسمة الكلمة إلى اسم وفعل وحرف.

وليس المذكور ههنا كلاً فيحصر في الأجزاء لأنه لا يعقل تركيب الحكم العقلي من الوجوب والجواز والاستحالة معاً، بحيث لا تتحقق ماهيته إلا باجتماع هذه الأمور.

وليس هو كذلك كلياً فيحصر في الجزئيات، فإن الحكم تصديق لابد فيه من وجود المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة وإيقاعها في القضايا الموجبة أو انتزاعها في القضايا السالبة.

فلم يبق إلا أن حصر الحكم في هذه الأنواع الثلاثة من حصر الشيء في صفة متعلقه، قال الدسوقي^(٢): "وهو المحكوم به وعليه والنسبة، وذلك لأن المحكوم به والمحكوم عليه والنسبة تارة يتصف بالوجوب، كما في قولك: الله قادر، وتارة يتصف بالاستحالة، كما في قولك: شريك الله موجود، وتارة يتصف بالجواز، كما في قولك: الممكن موجود.

ومعنى عدم خروج الحكم عن تلك الأقسام الثلاثة أن متعلقه وهو المحكوم به وعليه والنسبة لابد من اتصافه في الواقع بواحد من تلك الثلاثة"^(٣).

كذا قال، ولي فيه نظر حاصله:

أن محل الاتصاف بالوجوب والاستحالة والجواز هو وقوع النسبة أو لا وقوعها، وهو الجزء الرابع من الإدراكات المشترطة في التصديق على وجه الشطرية عند الرازي ومتأخري المناطق، وهو نفس الحكم عند المتقدمين على الخلاف المشهور عندهم في تركيب ماهية التصديق أو بساطتها^(٤).

وبذلك يصح توجيه هذه القسمة على مذهب من قال إن الحكم هو الإدراك الرابع، أي إذعان النسبة الموجبة أو السالبة، وبهذا يصح أن يقال هذا الإيقاع في الموجبات والانتزاع في السالبات

(١) الشرقاوي. عبدالله (١٣٣٨هـ). حاشية شرح الهددي على صغرى السنوسي. ص ١٨. مطبعة مصطفى البابي الحلبي، الباجوري. حاشية السنوسية. ص ٣٥.

(٢) الدسوقي (- ١٢٣٠ هـ) هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي . فقيه مالكي من علماء العربية والفقه ، من أهل سوق بمصر . تعلم وأقام وتوفي بالقاهرة ، ودرس بالأزهر . من تصانيفه : حاشيته على الشرح الكبير على مختصر خليل ، في الفقه المالكي ، و " حاشية على شرح السنوسي لمقدمته أم البراهين " في العقائد . كحالة . معجم المؤلفين . ج ٣ . ص ٨٢ ، البغدادي . هدية العارفين . ج ٢ . ص ٣٥٧ .

(٣) الدسوقي . حاشية على شرح أم البراهين . مرجع سابق . ص ٣٢ .

(٤) انظر خلافهم في: الرازي. فخر الدين محمد بن عمر. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ومعه تلخيص المحصل للطوسي (تحقيق: طه عبدالرؤف سعد). مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة، الخبيصي، التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. ص ٣٩، الأنصاري، شيخ الإسلام زكريا (١٣٤٧هـ). المطلع مع حاشية العطار. ص ٦. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة، الدمنهوري. أحمد (١٣٤٢هـ). إيضاح المبهم من معاني السلم. ص ٦. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.

إما أن لا يقبل الانتفاء فيكون واجباً، وإما أن لا يقبل الثبوت فيكون مستحيلاً، وإما أن يقبلهما فيكون جائزاً.

أما ما ذكر من أمثلة ففيها أيضاً نظر مبني على ما سبق، فإن نفس التصورات لا تتصف بالوجوب والاستحالة والجواز، وإنما نسبتها إلى الوجود، فيقال: الله تعالى واجب وجوده، شريك الباري مستحيل وجوده، وعلى هذا يكون القياس.

ثم إنه يصح قسمة الأحكام العادية على هذا النحو بمراعاة التوجيه السابق لمعنى الانقسام إلى الوجوب والاستحالة والجواز.

وسياتي مزيد بيان في كلام لاحق عن القضايا الموجهة، ومحل الأحكام العادية من أقسامها.

المسألة الرابعة: الألفاظ ذات الصلة.

لا يخفى أن تمام بيان المفهوم للحكم العادي، يستلزم بيان بعض الألفاظ القريبة لهذا المصطلح، والتفرقة بينها فرع عن استيضاح معانيها.

والذي يظهر لي اشتباهه بمصطلح العادة ثلاثة ألفاظ، هي: العلة والسبب والعرف، وسنفرد كلا منها في فرع لتتم لنا المسألة.

الفرع الأول: العلة:

ووجه الصلة بينها وبين مفهوم العادة عند المتكلمين أن قضية التعليل الفلسفي مناقضة لقواعدهم التي أرسوها في توحيد الأفعال، والتي انبثقت عنها مسألة الحكم العادي، وسنفصل الكلام في ذلك عند حديثنا عن نشأة قاعدة الحكم العادي.

والعلة في اللغة ترجع لمعنى من ثلاثة: التكرار والتكرير، والعائق، والضعف في الشيء^(١).

وبعضهم يجعل الأصل الثالث المعبر عنه بالضعف أو المرض راجعاً إلى ما هو أعم، فيفسر العلة بأنها وصف عارض يتغير به حال المحل لا عن اختيار^(٢).

وفي الاصطلاح هي الخارجية عن الشيء المؤثرة فيه^(٣).

و تقسم العلل إلى نوعين:

١- العلة العقلية، وهي التي توجب الأثر بذاتها، وهذا النوع غير متحقق عند أهل الحق في الممكنات.

٢- العلة الوضعية، وهي التي توجب الأثر بوضع معين، ومن ذلك العلل الشرعية فإنما يحصل الحكم بها بإيجاب الشارع^(٤).

ويمكن بهذا التفسير رجوعها لمعنى السبب، وتمام البيان متعلق بتعريف معنى السبب.

الفرع الثاني: السبب:

هو كل شيء يتوصل به إلى غيره^(٥). وهو مأخوذ من السبب وهو الحبل، وقد اُخْتُمِلَ لهذا الجذر معنى جامع يُدَلُّ عليه به وتتفرع عليه معاني ما اشْتَقَّ منه، وهو ما فيه طول وامتداد^(٦).

(١) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. مرجع سابق. مادة (علل). ص ٥٦٠، الفيروزآبادي. القاموس المحيط. ص ١٠٣٥. البستاني. محيط المحيط. ص ٦٢٧.

(٢) التهانوي. محمد علي (١٩٩٦م). كشاف اصطلاحات الفنون (بإشراف د. رفيق العجم). ط ١ ج ٢. ص ١٢٠٦. مكتبة لبنان بيروت.

(٣) الجرجاني. التعريفات. ص ١٩٠، التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون. ج ٢. ص ١٢٠٦،

(٤) أبو البقاء الكفوي. الكليات. مرجع سابق. ص ٦٢٢.

(٥) ابن منظور. محمد بن مكرم. لسان العرب (تحقيق: عبدالله عبدالكبير وآخرين). ج ١. ص ١٩١٠. دار المعارف. القاهرة، البستاني. محيط المحيط. ص ٢٩٠.

(٦) ابن فارس. معجم مقاييس اللغة. مرجع سابق. مادة (سبب). ص ٤٠٢.

وعند الأصوليين: هو ما يكون طريقاً للحكم من غير تأثير ولا توقف للحكم عليه^(١).

وقد جعل الغزالي من إطلاقات السبب تسمية الفقهاء الموجب سبباً، فيكون بمعنى العلة. قال بعد سوقه بعض تلك الاصطلاحات: "وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به. ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية، لأنها لا نوجب الحكم لذاتها، بل بإيجاب الله تعالى ولنصبه هذه الأسباب علامات لإظهار الحكم. فالعلل الشرعية في معنى العلامات المظهرة، فشابهت ما يحصل الحكم عنده"^(٢).

ونظرية السببية في المخلوقات عند متكلمي أهل السنة قائمة على الارتباط العادي بين السبب والمسبب.

الفرع الثالث: العرف:

يقال: طارَ القطا عُرْفاً أي: بعضُها خَفَ بعض. وجاءَ القومُ عُرْفاً عُرْفاً: كذلك^(٣).

وهذا هو المعنى اللغوي الأقرب لما استقر عليه اصطلاح الأصوليين والفقهاء، فإن العرف عندهم: عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة^(٤). وأصل هذا أن العرف "هو الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس وعرفته، وتحقق في قراراتها وألفته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة وإنما يحصل استقرار الشيء في النفوس وقبول الطباع له، بالاستعمال الشائع المتكرر، الصادر عن الميل والرغبة"^(٥).

ويظهر مما سبق أن العرف قريب في معناه من العادة من حيث الاشتراك بين مفهوميهما في ركن التكرار، فإنه لا بد منه في كلا المعنيين، ولكن مرادنا من الحكم العادي كما فصلناه في المسائل السابقة مغاير لمعنى العرف المذكور ههنا.

(١) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون. مرجع سابق. ج ١. ص ٩٢٥، المحلي. البدر الطالع. ج ١. ص ١٠٢.

(٢) الغزالي. المستصفى. مرجع سابق. ج ١. ص ١٧٧.

(٣) الفيروز آبادي. القاموس المحيط. مرجع سابق. مادة عرف. ص ٥٣٨. البستاني. محيط المحيط. ص ٥٩٣.

(٤) الحموي. غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٩٦، الجرجاني. التعريفات. ص ١٥٤.

(٥) أبو سنة. أحمد فهمي (١٩٤٧ م). العرف والعادة. ص ٨. مطبعة الأزهر.

المطلب الثاني

نشأة القول بقاعدة الحكم العادي

الكلام عن نشأة القول بحكم العادة متصل بالمصطلحات التي وضعها علماء الكلام للرد على المذاهب الفاسدة الدخيلة في المجتمع الإسلامي بعد عصره الأول النقي عن تلك البدع والفلسفات.

فقد مضى السلف من الأمة على وفاق في العقائد وبعد عن الزيغ، نعم " قد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام، وهم سادات المؤمنين وأكمل الأمة إيماناً، ولكن بحمد الله لم يتنازعو في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم، لم يسوموها تأويلاً، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً، ولم يبدؤوا لشيء منها إبطالاً، ولا ضربوا لها أمثالا، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها، بل تلقوها بالقبول والتسليم، وقابلوها بالإيمان والتعظيم، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً، وأجروها على سنن واحد، ولم يعملوا كما فعل أهل الأهواء والبدع، حيث جعلوها عضيين، وأقروا ببعضها وأنكروا بعضها من غير فرقان مبين، مع أن اللازم لهم فيما أنكروه كاللازم لهم فيما أقروا به وأثبتوه" (١).

لكن لما خاض الإسلاميون في بعض القضايا المتعلقة بهذا العالم الذي نشاهده بناء على نظرات غير منضبطة بقواعد الوحي والشرعية، اضطرب أهل السنة لبحث هذه المسائل لرد الشبه وتزييف الباطل.

ومن تلك المسائل الدخيلة مذهب التعليل الذاتي، وهو قول فلسفي يثبت تأثير الأسباب في المسببات بحيث لا يصح في العقل تخلفه، لأنه نابع من ذات الأشياء.

وليس يعني هنا إلا بيان النشأة الموضوعية لنظرية العادة كما قعدها المتكلمون من أهل السنة، لا تتبع التاريخ الفلسفي لها، ولا بسط الكلام فيها على طريقة الفلاسفة ومن تابعهم، فإنه خروج عن المقصود بالبحث، وتعب في غير أرب.

وأول ما ينبغي التنبيه عليه هو أن التصور الأرسطي للعلية هو محل النقد والمناقضة للعقائد الإسلامية، أما المبدأ الفطري للعلية، وهو أن لكل حادث سبباً فهذا مما لا ينازع فيه.

فإن العلوم كلها مستندة لمبدأ العلية، وذلك لأن العلم معرفة الشيء بسببه، أو معرفته بدليله، ولولا استقرار الفطر على الإذعان لهذه الحقيقة لما انبعثت الأنفس إلى تحصيل الأدلة ومعرفة الأسباب (٢).

(١) ابن قيم الجوزية. محمد بن أبي بكر (١٤٢٣هـ). إعلام الموقعين (تحقيق: مشهور حسن). ط ١. ج ٢. ص ٩١. دار ابن الجوزي. الرياض.

(٢) صبري مصطفى (٢٠٠٧م). موقف العقل والعلم والعالم. ط ١. ج ٢. ص ١٦٤. دار التربية. دمشق.

أما العلية الذاتية بين الممكنات فقد أرسى قواعدها أرسطو، حتى إذا ما ترجمت فلسفته انتقل هذا المذهب للفلاسفة المسلمين، " ووجدت قبولا عند مدرسة الإسلام المشائية، بل إن أكبر فلاسفة الإسلام المشائين - وهو ابن رشد ^(١) - يضعها في أبحاثه في المكان الأول. ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام الممثلون الحقيقيون للإسلام - وهم الأشاعرة - من العلية الأرسططاليسية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها. ومن الخطأ القول: إن الأشاعرة أنكروا العلية إنكاراً كاملاً، إنهم أنكروا فقط تصور أرسطو لها ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع عناصر المذهب توافقاً تاماً، وبلغت أوج نضجها لدى مفكر الأشاعرة الكبير أبي حامد الغزالي ^(٢).

وقد أبطل الغزالي رأي الفلاسفة في العلية بإنكاره وجود دليل على التأثير الذاتي، وذلك لأن غاية ما تنبته المشاهدة هو الاقتران.

قال: " الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف.

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفت، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون جز الرقبة، وإدامة الحياة مع جز الرقبة وهلم جرا إلى سائر المقترنات ^(٣).

٧٢٠٢٦٦

وملخص فكرة العادة عند الأشاعرة ^(٤) :

١- أن الله تعالى هو المنفرد بالفعل والخلق، وأن هذا يكون بتعلق قدرته مباشرة دون وسائط في كل ما يحدث ويتجدد من الممكنات في هذا العالم، فلا تأثير لبعض الحوادث في وجود شيء من هذا الكون، فلا فاعل ولا مؤثر إلا الله تبارك وتعالى ^(٥).

(١) ابن رشد (الحفيد) (٥٢٠ - ٥٩٥) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ، أبو الوليد . فقيه مالكي ، فيلسوف ، طبيب ، من أهل الأندلس . من أهل قرطبة . عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربية وزاد عليه زيادات كثيرة . اتهم بالزندقة والإلحاد فنفي إلى مراكش . وأحرقت بعض كتبه ، ومات بمراكش ودفن بقرطبة . من تصانيفه " فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال " ، و " تهافت التهافت " في الفلسفة ، و " الكليات " في الطب ، و " بداية المجتهد ونهاية المقتصد " في الفقه ، ورسالة في " حركة الفلك " . ابن العماد . شذرات الذهب . ج ٦ . ص ٥٢٢ ، كحالة . معجم المؤلفين . ج ٣ . ص ٩٤ ، البغدادي . هدية العارفين . ج ٢ . ص ١٠٤ .

(٢) النشار . علي سامي (٢٠٠٨م) . مناهج البحث عند مفكري الإسلام . ط ١ . ص ١٢٣ . دار السلام . القاهرة .
(٣) الغزالي . أبو حامد محمد . تهافت الفلاسفة (تحقيق: سليمان دنيا) ط ٨ . ص ٢٣٩ . دار المعارف . القاهرة .
(٤) الشافعي . حسن محمود . (٢٠١٠م) . لمحات من الفكر الكلامي . ط ١ . ص ٢٩٠ . دار البصائر . القاهرة .
(٥) ابن فورك . محمد بن الحسن (٢٠٠٥م) . مجرد مقالات الأشعري (تحقيق: أحمد السايح) ط ١ . ص ٩٣ . مكتبة الثقافة الدينية . القاهرة ، الغزالي . أبو حامد محمد بن محمد (١٩٨٣م) . الاقتصاد في الاعتقاد ط ١ . ص ٥٧ . دار الكتب العلمية . بيروت . المرعشي . أبو بكر (٢٠١١م) . نشر الطوابع (تحقيق: محمد يوسف إدريس) . ط ١ . ص ٤٣٨ . دار النور المبين . عمان .

٢- ولكن عادة الله تعالى جارية باستمرار الاقتران بين الحوادث وما يحيط بها من العلامات والمناسبات والظروف، وهذه العادة هي الركيزة في القوانين والسنن الكونية، وبها صح لنا تقسيم الحوادث إلى أسباب ومسببات، بمعنى التلازم المستند لقدرة الله تعالى وإرادته، وعلى هذا الاتساق في الأفعال يقوم دليل الحكمة والإتقان الذي يستدل به على وجود الله تعالى ووحدانيته^(١).

٣- هذا الاقتران مطرد يورثنا القطع بحصول الأشياء على وفق العادة الجارية، مع معرفتنا بارتفاع الضرورة الذاتية بين هذه الحوادث، حتى لو قدرنا في خالص النظر العقلي تبديلها وانقلابها لما استلزم ذلك محالاً، بل نحن مقرون بحصول تخلفها في أحوال يقدرها الله تعالى كما في قضايا معجزات الأنبياء^(٢).

ومن ثم فإن "تضوج فكر العادة على أساس الاقتران بين ما يعتقد في الحقيقة سبباً وما يعتقد في الحقيقة مسبباً قد تم خلال بحث طويل في المدرسة الأشعرية، متسقاً مع روح القرآن والسنة منبثقاً منهما. وكانت الغاية من وضع فكرة العادة معارضة فكرة العلية الأرسطية وإقامة تصور مخالف لها"^(٣).

(١) الأشعري. الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل (٢٠٠٢م). رسالة إلى أهل الثغر (تحقيق: عبدالله شاکر الجندي). ط٢. ص ١٥٦. مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة، الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. ص ٥٣. البيوطي. د. محمد سعيد رمضان (١٩٩٧م). كبرى اليقينيّات الكونية. ط٨. ص ٢٩٠. دار الفكر. دمشق.

(٢) الغزالي. محمد بن محمد (١٩٦٠م). معيار العلم (تحقيق: سليمان دنيا). ص ١٩١. دار المعارف. القاهرة، الجرجاني. شرح المواقف. مرجع سابق. ج ١. ص ١٧٣.

(٣) الشافعي. لمحات من الفكر الكلامي. ص ٢٩٠.

المطلب الثالث

نسبة حكم العادة إلى الأحكام العقلية

ينص علماء الكلام على رجوع أحكام العقل بواسطة العادة إلى الحدس، وهو من الضروريات التي لا تدفع، و تتنظم منها الأدلة والبراهين، فهي من ضمن مواد الأقيسة التي تكتسب بها التصديقات والقضايا عند المنطقيين.

فالحكم "العادي من الحدسي، وبهذا ينحل ما يُزعم أن الأسباب^(١) عند المشايخ منحصرة في الحس والعقل والخبر المتواتر، ووجه الانحلال: أن العادي مندرج عندهم في العقل"^(٢).

واستقرار العوائد وجزم العقل بذلك مما تضافرت على إثباته النصوص وشواهد الوجدان، فإن ذلك أصل في انتظام المعاش وقوانين العمران.

ويمكن إرجاع هذا الحكم العادي إلى قواعد المنطقيين واصطلاحهم في القضايا ما دمنا نتكلم عن الأحكام، وهي داخلة ضمن باب التصديقات من علم المنطق.

وذلك بالاعتماد على أقوالهم في مسألة الموجهات، وأنواعها التي فصلوها، فإنهم قرروا أن نسبة المحمول إلى الموضوع إيجابية كانت أو سلبية لا بد لها من كيفية في نفس الأمر بقطع النظر عن تعقلنا لها وفرضنا إياها^(٣).

وهذه الكيفية التي في نفس الأمر تسمى مادة القضية أو عنصر القضية أو أصل القضية، فإن عبر عنها بلفظ سمي اللفظ جهة، والقضية المشتمة على اللفظ المبين لكيفية النسبة: قضية موجهة^(٤).

وهذه النسب لا حصر للتقسيمات التي يمكن استنباطها لها، ولكن عادة المنطقيين الاقتصار على أنواع منها، وخلص المباحث والأقسام التي درسها المناطق لتلك الجهات أربعة: الضرورة والدوام والإطلاق والإمكان^(٥).

(١) يعني: أسباب العلم وطرق حصوله.

(٢) الفرهاري. العلامة محمد عبدالعزيز (٢٠٠٩م). النبراس شرح شرح العقائد النسفية ص ٥٨٢. طبعة تركية.
(٣) هذا الجزء من الرسالة اعتمدت فيه على دراسة وتلخيص شرح الملوي على السلم المنورق وحاشية الصبان على الشرح المذكور، وشرح الخبيصي على التهذيب للفتازاني وحاشيتي الدسوقي والطار على الشرح. انظر أصول المباحث وتفرعاتها في: الصبان. محمد علي (١٩٣٦م). حاشية على شرح السلم. ط ٢. ص ٩٦. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة، الخبيصي التهذيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٢٥٤.

(٤) الخبيصي التهذيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٢٥٤، الأنصاري. المطلع مع حاشية الطار. ص ٧٥.

(٥) الرازي. قطب الدين محمود بن محمد (١٣٢٣هـ). شرح الشمسية مع حواشيه. ط ١. ج ٢. ص ٦٦. المطبعة الأميرية. مصر، الخبيصي التهذيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٢٥٤.

وهذه الجهات مرتبة على تقديم الأخص فالأعم، فإن الضرورة هي الوجوب العقلي وهو أخص من الدوام، ثم الإطلاق وهو الفعل ومعناه كون الشيء من شأنه أن يكون وهو كائن وهو أعم من القسمين السابقين، ثم الإمكان وهو سلب الضرورة عن الطرف المقابل وهو أعم الجميع.

وتتفرع هذه الأقسام خمس عشرة قضية، هي:

(أ) الضروريات السبع^(١):

- ١- الضرورية المطلقة: وهي التي حكم فيها بضرورة ذات النسبة ما دامت ذات الموضوع. مثالها: كل إنسان حيوان بالضرورة.
 - ٢- المشروطة العامة: وهي التي حكم فيها بضرورة النسبة ما دام وصف الموضوع. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً.
 - ٣- المشروطة الخاصة: وهي التي حكم فيها بضرورة النسبة ما دام وصف الموضوع مع زيادة قيد الدوام بحسب الذات. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً لا دائماً.
 - ٤- الوقتية المطلقة (البسيطة): هي التي حكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع وقت الكتابة.
 - ٥- المنتشرة المطلقة (البسيطة): هي التي حكم فيها بضرورة النسبة في وقت غير معين. مثالها: كل إنسان متنفس وقتاً ما.
 - ٦- الوقتية المركبة: وهي التي تركبت من وقتية بسيطة مع قيد اللادوام بحسب الذات. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع وقت الكتابة لا دائماً.
 - ٧- المنتشرة الخاصة: وهي التي تركبت من من منتشرة مطلقة مع زيادة قيد اللادوام بحسب الذات. مثالها: كل إنسان متنفس وقتاً ما لا دائماً.
- (ب) الدوائم الثلاث^(٢):

- ١- الدائمة المطلقة: هي التي حكم فيها بدوام النسبة للموضوع ما دامت ذاته. مثالها: دائماً كل إنسان حيوان.
 - ٢- العرفية العامة: هي التي حكم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً.
 - ٣- العرفية الخاصة: هي التي تركبت من العرفية العامة مع زيادة قيد اللادوام بحسب الذات. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتباً لا دائماً.
- (ج) الممكنتان^(٣):

- ١- الممكنة العامة: هي التي حكم فيها بسلب الضرورة من الجانب المخالف للحكم. مثالها: كل نار محرقة بالإمكان العام.

(١) وجه الحصر أن علة الضرورة إما أن تكون ذات الموضوع أو وصفه أو وقته المعين أو وقته غير المعين، والثلاثة الأخيرة إما مع لا دائماً أو لا.

(٢) القطب الرازي. شرح الشمسية مع حواشيه. ط ١. ج ٢. ص ٦٦، الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٢٥٤، الأنصاري. المطلع مع حاشية العطار. ص ٧٥، الصبان. حاشية على شرح السلم. ط ٢. ص ٩٦.

(٣) المرجع السابق

٣- الممكنة الخاصة: هي التي حكم فيها بسلب الضرورة عن جانبي الحكم ثبوته وانتقائه.
مثالها: كل إنسان كاتب بالإمكان الخاص.
(د) المطلقات الثلاث^(١):

١- المطلقة العامة: هي التي حكم فيها بفعلية النسبة، أي كونها بالفعل، مثالها: كل إنسان متنفس بالإطلاق العام.

٢- الوجودية اللادائمة: هي التي تركبت من المطلقة العامة مع زيادة قيد اللادوام بحسب الذات. مثالها: كل إنسان متنفس بالإطلاق العام لا دائماً.

٣- الوجودية اللاضرورية: هي التي تركبت من المطلقة العامة مع زيادة قيد اللاضرورية بحسب الذات. مثالها: كل إنسان متنفس بالإطلاق العام لا بالضرورة.

هذه هي الأنواع التي قررنا المناطق، ولا نرى ذكراً للضرورة المستندة إلى حكم العادة، مع كونها من الأحكام الراجعة للعقل كما سبق بيانه.

وليس هذا بالغريب فإن أصل هذا الفن كان جارياً على أصول الفلاسفة وقواعدهم، وهم يرون أن الحوادث علل متعاقبة يؤثر السابق في اللاحق، فلا فرق عندهم بين الضرورة الذاتية التي توجب إثبات النسبة أو رفعها، وبين ما يقرره المتكلمون من الضرورة الناشئة من اطراد العادات، وذلك لأن "اللزوم العرفي عندهم راجع للعقلي لأن الأمور العادية مؤثرة عندهم"^(٢).

ولذا فإنه من المستحسن في كتب المناطق الإسلامية زيادة أنواع أخرى من أنواع القضايا الموجهة، ويدرج هذا النوع ضمن قسم الضروريات،- وليصطلح عليه باسم الضروريات العادية، ويكون ذلك بزيادة قيد عادة على أنواع الضروريات.

وتعرف هذه القضايا بأنها: القضايا التي حكم فيها بضرورة النسبة ما دامت العادة جارية. وبيانها أن يزداد ما يلي:

- ١- الضرورية العادية المطلقة: وهي التي حكم فيها بضرورة ذات النسبة ما دامت ذات الموضوع بزيادة قيد عادة. مثالها: كل نار محرقة بالضرورة عادة.
- ٢- المشروطة العادية العامة: وهي التي حكم فيها بضرورة النسبة ما دام وصف الموضوع بزيادة قيد عادة. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً عادة.
- ٣- المشروطة العادية الخاصة: وهي التي حكم فيها بضرورة النسبة ما دام وصف الموضوع مع زيادة قيد الدوام بحسب الذات بزيادة قيد عادة. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع مادام كاتباً لا دائماً عادة.
- ٤- الوقتية العادية المطلقة (البسيطة): هي التي حكم فيها بضرورة النسبة في وقت معين بزيادة قيد عادة. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع وقت الكتابة عادة.

(١) المرجع السابق.

(٢) هذه عبارة للعلامة الدسوقي. انظر:

الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٩٨.

- ٥- المنتشرة العادية المطلقة (البسيطة): هي التي حكم فيها بضرورة النسبة في وقت غير معين بزيادة قيد عادة. مثالها: كل إنسان متنفس وقتاً ما عادة.
- ٦- الوقتية العادية المركبة: وهي التي تركبت من وقتية بسيطة مع قيد اللادوام بحسب الذات بزيادة قيد عادة. مثالها: كل كاتب متحرك الأصابع وقت الكتابة لا دائماً عادة.
- ٧- المنتشرة العادية المركبة: وهي التي تركبت من منتشرة مطلقة مع زيادة قيد اللادوام بحسب الذات بزيادة قيد عادة. مثالها: كل إنسان متنفس وقتاً ما لا دائماً عادة.

وبهذا يتخلص لنا نوع لا يبقى محل نزاع، فإن هذا يوضح أن حكم العادة ضروري، ولا يعارض ما تقرر في عقائدنا من حصول المعجزات، وثبوت الكرامات، وغيرها من القضايا التي صارت محل تكذيب ممن لا يدرك الفرق بين الأحكام التي يجزم بها العقل لارتباطها بأمور ذاتية في الموضوع، وبين نوع آخر من الأحكام التي يجزم بها العقل أيضاً جزماً ليس ناشئاً عن ذات الموضوع بل لأطراد العادات به، وجريان السنن على وفقه.

المبحث الثاني

قطعية الحكم العادي

القطع هو الإدراك الجازم الذي تدعن له النفس بالقبول التام^(١).

ويطلق عند الأصوليين على معنيين:

الأول: ما يقطع الاحتمال أصلاً، كالمحكم والمتواتر.

الثاني: ما يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل، كالظاهر والنص والخبر المشهور^(٢).

ويفهم من هذا أن العادة تفيد القطع في معناه الأول، وهو ما يعبر عنه بالعلم اليقيني، وهذا التقرير لمنزلة الأحكام المستندة للتكرار يقطع دابر الوهم الذي يسبق إلى من ينظر إلى قول المتكلمين بصحة التخلف ونفي الارتباط الذاتي فيعتقد أنهم يطرحون حكم العادة ويجعلونه في دركات الشك.

ثم إنه من المناسب هنا لفت النظر إلى فرق جليل بين القطع بالحكم العادي والقطع بالحكم العقلي، وذلك أن القطع العادي بسيط يتعلق بجهة واحدة هي الوقوع أو عدمه، أما القطع العقلي فيتجاوز ذلك بمرتبة أخرى يتعلق فيها بذات المحكوم عليه بقطع النظر عن الخارج، فهو مركب من حيث تناوله جهتين: الذات والواقع الخارجي^(٣).

ويؤكد هذه الدعوى نصوص محققي المتكلمين، ومنها:

١- قول سعد الدين التفتازاني^(٤):

"فإن الإمكان الذاتي بمعنى تجويز العقل لا ينافي حصول العلم القطعي، كعلمنا بأن جبل أحد لم ينقلب ذهباً مع إمكانه في نفسه، فكذا هنا يحصل العلم بصدقه بموجب العادة، لأنها أحد طرق العلم، كالحس..."^(٥).

٢- قول ابن الحاجب^(٦) في مختصره الأصولي عند تعريف العلم:

(١) التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون. ج ٢. ص ١٣٣٣، حبكة. ضوابط المعرفة. ص ١٢٤.
(٢) التفتازاني التلويح. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٨٦. قلت: لا يخفى أن الأمثلة جارية على اصطلاح الحنفية من الأصوليين.

(٣) فودة سعيد عبداللطيف (٢٠٠٤م). تهذيب شرح السنوسية. ط ٢. ص ٢٧. دار الرازي. عمان.
(٤) التفتازاني (٧١٢ - ٧٩١ هـ) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، نسبته إلى "تفتازان" من بلاد خراسان. فقيه وأصولي. قيل هو حنفي وقيل شافعي. كان أيضاً مفسراً ومتكلماً ومحدثاً وأديباً. من تصانيفه: "التلويح في كشف حقائق التنقيح" وحاشية على شرح العضد على مختصر ابن الحاجب وكلاهما في الأصول.

ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٨. ص ٥٤٧، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٣. ص ٨٤٩، البغدادي. هدية العارفين. ج ٢. ص ٤٢٩.

(٥) التفتازاني. مسعود بن عمر. شرح العقائد النسفية (تحقيق: محمد عدنان درويش). ص ٢٠٨. دار البيروتية. دمشق.

(٦) ابن الحاجب (٥٩٠ - ٦٤٦ هـ) هو عثمان بن عمر أبي بكر بن يونس المعروف بابن الحاجب - أبو عمرو، جمال الدين - كردي الأصل، ولد في إسنا. ونشأ في القاهرة. ودرس بدمشق وتخرج به بعض المالكية. ثم رجع إلى مصر فاستوطنها. كان من كبار العلماء بالعربية، وفتيها من فقهاء المالكية، بارعاً في العلوم الأصولية، متقناً لمذهب مالك بن أنس. وكان ثقة حجة متواضعاً عفيفاً. من تصانيفه: "مختصر الفقه"؛ و"منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل" في أصول الفقه و"جامع الأمهات" في فقه المالكية.

"وأصح الحدود: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض. فيدخل إدراك الحواس كالأشعري. وإلا زيد: في الأمور المعنوية. واعترض بالعلوم العادية؛ فإنها تستلزم جواز النقيض عقلاً. وأجيب: بأن الجبل إذا علم بالعادة أنه حجر استحال أن يكون حينئذ ذهباً ضرورة، وهو المراد، ومعنى التجويز العقلي أنه لو قدر لم يلزم منه محال لنفسه، لا أنه محتمل" (١).

٣- قول الجرجاني في شرح المواقف:

"(الإمكان) أي إمكان نقائض ما جزمنا به من العاديات (لا ينافي الجزم بالوقوع) أي وقوع تلك الأمور العادية جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يزول بالتشكيك أصلاً (كما في بعض المحسوسات) فإننا نجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا تتطرق إليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته فقد ظهر أن الجزم في العاديات واقع موقعه وليس فيها احتمال النقيض القادح في الجزم وأما احتمال النقيض بمعنى إمكانه الذاتي فليس بقادح فيها كما في المحسوسات اليقينية" (٢).

وملخص القول في مبحثنا هو ما أورده الغزالي على صورة الاعتراض في كلامه عن التجريبيات من مواد الأقيسة، فقال:

"فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقيناً، والمتكلمون شكوا فيه وقالوا: ليس الجز سبباً للموت، ولا الأكل سبباً للشبع، ولا النار علة للإحراق، ولكن الله تعالى يخلق الإحراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها؟

قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة. والقدر المحتاج إليه الآن: أن المتكلم إذا أخبره بأن ولده جرت رقبته لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت وبأبحث عن وجه الإقتران. وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبدل والتغيير، فهو نظر في وجه الإقتران لا في نفس الإقتران، فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جرت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه" (٣).

والمسألة تتسع لأكثر من هذا البيان، ولكن فيه غنية عن سواه، وبه يتحقق المراد من توضيح مفاد العادة من الأحكام، وكونها ملحقة بأسباب العلم، حتى يتمهد بذلك فهم اعتبارها في أصول الشريعة دون حرج من نفس العلماء الذين قرروا جواز تخلف الحكم العادي واشترطوا مع ذلك القطع في الاستدلال على كليات الدين.

ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٧. ص ٤٠٥، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٢. ص ٣٦٦، البغدادي. هدية العارفين. ج ١. ص ٦٥٤.

(١) الأصفهاني. شمس الدين محمود (٢٠٠٤م). بيان المختصر (تحقيق: علي جمعة). ط ١. ج ١. ص ٧١. دار السلام. القاهرة.

(٢) الجرجاني. شرح المواقف. مرجع سابق. ج ١. ص ١٧٣.

(٣) الغزالي. محمد بن محمد (١٩٦٠م). معيار العلم (تحقيق: سليمان دنيا). ص ١٩١. دار المعارف. القاهرة.

لكن مع هذا فإنه لا ينكر أن العقل قد يحصل عنده نوع من الإدراكات الظنية للقضايا بواسطة التكرار، ولكنني لم أجد في تصرفات المتكلمين واستدلالاتهم أنهم يعتبرون هذا من ضمن الأحكام العادية، فكانهم قصرُوا هذا الاسم: حكم العادة على القضايا القطعية^(١).

ولذلك فإن الغزالي يقول: "... والعادة أصل يستفاد منها معارف؛ فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها، وبها يعلم بطلان دعوى نص الإمامة، وإيجاب صلاة الضحى وصوم شوال، وإن ذلك لو كان لاستحال في العادة السكوت عنه"^(٢).
وذلك في معرض الحجاج الأصولي المبني على القواطع، مما يؤكد قصرهم هذا المصطلح على اليقنيات لا الظنيات. ومع هذا فإن للظنيات مجالاً رحباً للتعبير عنها كالاستقراء، والغالب. ومما يؤكد هذا الذي وصلت إليه ما خاض فيه الأصوليون من البحث في خبر الواحد فيما تعم به البلوى، وقاعدة سد الذرائع مما سيأتي مفصلاً في محله من الرسالة. فهاتان المسألتان مما حصل فيه المفاصلة بين الحكم القطعي والحكم الظني، مع التسليم في كليهما أن المستند ليس هو النظر العقلي المحض، بل الأمر متعلق بالسنن الجارية، وتوسط التكرار.

(١) مما ينبغي التنبيه عليه ههنا امران:

الأول: أن هذا التقرير لإفادة حكم العادة العلم القطعي جار على اصطلاح المتكلمين الذي بنى عليه الأصوليون أبحاثهم ووضعت هذه الدراسة من أجل بيان هذا المصطلح عندهم، وأما عند الفقهاء فالعادة عندهم لها شأن آخر حتى إنهم ليثبتون العادة بمرة واحدة في بعض المسائل كما في باب الحيض، وبالمرتين كاختبار الجارحة في باب الصيد، والقيافة.

الثاني: أن الاختلاف الناشئ في المسائل الأصولية المبنية على حكم العادة لا يناقض كونها تقيد العلم القطعي لأن ذلك راجع لتحقيق المناط فقد يظهر لبعضهم أن العادة تحيل أمراً ما، وينازعه آخرون لعدم ظهور ذلك له، ونظير هذا أن يثبت التواتر عند بعض الناس، ولا يوافقه على ذلك خصومه، مع إقرار الجميع بأصل قاعدة إفادة التواتر للعلم الضروري. انظر: الزركشي. المنثور. ج ٢. ص ٣٥٧.

قلت: وهذا مما استفدته من مناقشة أستاذنا د. محمد حمد عبد الحميد لهذه الدراسة.

(٢) الغزالي. المستصفى. مرجع سابق. ج ١. ص ٣٣٣.

المبحث الثالث

اعتبار الحكم العادي في علوم المسلمين

وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: اعتبار الحكم العادي في علم المنطق.

المطلب الثاني: اعتبار الحكم العادي في علم الكلام.

المطلب الثالث: اعتبار الحكم العادي في أصول الفقه.

المطلب الأول

اعتبار الحكم العادي في علم المنطق

لما كان علم المنطق من العلوم العقلية التي اعتنى بها الإسلاميون، وأدخلوها ضمن المنظومة المعرفية التي يستعملونها في تحصيل مطالبهم، وتأسيس قواعدهم، كان من الجيد أن نعرض للنظر في حضور الحكم العادي في الأبحاث المنطقية.

وطريقتنا في ذلك أن نتناول مسألتين من المنطق ونبحث في تعلقها بمحل دراستنا وهو الحكم العادي.

وقد اخترت لذلك مسألة دلالة الالتزام، ومسألة مواد الأقيسة.

وهاتان المسألتان مما يستند تمام إدراكهما على معرفة قاعدة الحكم العادي، وليس من مقصودنا ههنا استقصاء البحث المنطقي، وإنما الغاية النظر في مدخلية حكم العادة في علم المنطق عند المسلمين.

ثم إنه بالبحث في المسألة الأولى يكون الإشراف على أثر الحكم العادي في مبادئ علم المنطق لأن دلالة الالتزام من مبحث الألفاظ الذي هو من المقدمات الملحقة بالمنطق.

وكذلك في الثانية نعرف أثر الحكم العادي في المباحث الأصلية للمنطق لأن مواد الأقيسة من مباحث التصديقات، وهو القسم الثاني من مقاصد المنطقيين.

وإذا تم لنا ذلك ظهر أن الحكم العادي معتبر عند المناطق الإسلامية، مما يعرف به جانب من إسهامات المسلمين في العلوم المترجمة عن الأمم في عصورنا الزاهية.

وذلك لأن المنطق في نشأته مأخوذ عن اليونان، ولكنه تعرض لنقد المسلمين ودراساتهم، حتى تحصل لنا علم بعيد عن عقائد الوثنيين وخرافاتهم.

ومن ههنا يصح لنا أن نظهر تلك الأبحاث التي أسسها المسلمون على خلاف الأصول العامة للمنطق في صورته الأولى قبل التمهيص والنقد.

المسألة الأولى: دلالة الالتزام:

غير خاف أن المقصود من المنطق بالأصالة هو المعاني والمعارف الذهنية، ولا يشغل المنطقيون بالألفاظ إلا تبعاً، لتوقف إفادة العلوم عليها.

وهذا التوقف في الإفادة المتعدية من شخص لآخر ظاهر، أما في تحصيل المعارف الذاتي، فغالب البشر محتاجون فيه للألفاظ لتعود النفس ملاحظة المعاني منها كذلك، حتى إنه من العسير التصرف في المعاني دون ملاحظة الألفاظ الموضوعية لها.

ولذلك فإننا نجد المنطقيين يبحثون في الألفاظ بحثاً كلياً لا يجري على سنن قانون اللغة العربية ووضعتها، لأن غرضهم لا يتعلق بالخصوص الوضعي لأحاد اللغات، وإنما يتعلق مرادهم بما يتوقف عليه استفادة المعاني، وهو أمر مشترك بين العقلاء.

ومما تعرضوا له البحث في دلالة اللفظ الوضعية، وقسموها إلى ثلاثة^(١):

- ١- دلالة مطابقة: وهي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له.
- ٢- دلالة تضمن: وهي دلالة اللفظ على جزء المعنى الموضوع له.
- ٣- دلالة الالتزام: وهي دلالة اللفظ على معنى خارج لازم للمعنى الموضوع.

وجعلوا الالتزام المشروط في صحة الدلالة الثالثة هو اللزوم العقلي، ونفوا اعتبار اللزوم الخارجي في صحة هذا النوع من أنواع الدلالة^(٢).

ثم هم اعتبروا اللزوم البين بالمعنى الأخص فقط، وذلك توصلاً إلى زيادة ضبط للدلالات اللفظية^(٣).

وقد جرى على هذا أكثر المنطقيين، غير أن التفتازاني أدخل اللزوم العرفي في هذا المبحث على اعتبار أنه قسيم للزوم العقلي. فقال:

" دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مطابقة، وعلى جزئه تضمن، وعلى الخارج التزام، ولا بد من اللزوم عقلاً أو عرفاً " ^(٤).

فاختلف الشراح لهذه العبارة في تخريجها على قولين ^(٥):

القول الأول: ذهب أصحابه إلى أن هذا خروج عن قواعد المنطقيين إلى علم اللغة والمعاني، فإن أهل العربية يعتمدون على اللزوم العرفي في كثير من المجازات والكنيات.

(١) الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٨٤، الأنصاري. المطلع مع حاشية العطار. ص ٢٢، الدمنهوري. إيضاح المبهمة. ص ٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٨٤.

(٥) الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٩٨.

قال شارح التهذيب: "واعلم أن اعتبار اللزوم العرفي خروج عن الفن، فإن اللزوم المعنوي عند المحققين هو اللزوم البين بالمعنى الأخص كما ذكرنا، وليس اللزوم البين بالمعنى الأعم معتبراً فضلاً عن اللزوم العرفي.

نعم اعتبار اللزوم العرفي عند علماء المعاني فكأن المصنف تبعهم" (١).

القول الثاني: يرى بعض الشراح أن هذا تأصيل للمبحث على قواعد المتكلمين، وتبيين للفرق بين أحكام العقل المطلق وأحكام العادة، وبيان أن اللزوم العادي معتبر في دلالة الالتزام حتى لا يتوهم أن اللزوم المعنوي هو العقلي المحض، فما لم يكن بهذه الصفة فهو خارج عن مرتبة الاعتبار.

وهذا التفسير يجعل هذه القسمة التي بينها التفتازاني مزيد تحرير لدلالة الالتزام كما يقرها المنطقيون الإسلاميون.

ويكون معنى اللزوم العرفي: أنه يمتنع في مجرى العادة تصور الملزوم دون تصور اللازم (٢).

قال الدسوقي في حاشيته على شرح الخبصي في تعليقه على الموضوع السابق نقله:

"قوله: (فكأن المصنف تبعهم) فيه أن في تبعيته لهم خلط اصطلاح باصطلاح فكيف يحمل المصنف على تبعيته لهم، فالأولى أن يقال: إن هذا الفن في الأصل للفلاسفة واللزوم العرفي عندهم راجع للعقلي لأن الأمور العادية مؤثرة عندهم فيكون المصنف جارياً على هذا" (٣).

وهذا القول الثاني هو المناسب لمحل دراستنا، وهو الذي يجلى فيه أثر معرفة الحكم العادي في مسألة دلالة الالتزام.

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

المسألة الثانية: مواد الأقيسة:

من المباحث التي اعتنى بها المنطقيون النظر في القضايا التي تتألف منها الأقيسة والأدلة، وقسموها تقسيمات عدة باعتبارات مختلفة.

والذي يتصل بموضوعنا من ذلك ثلاثة أنواع من القضايا، وهي من أصول اليقينيّات التي تتألف منها البراهين، وتفصيلها فيما يلي:

النوع الأول: التجريبيات: وهي التي يحكم بها العقل بواسطة تكرار المشاهدة مرة بعد أخرى، كقولنا: الأنفلونزا تسبب ألم المفاصل.

ولابد فيها من قياس خفي هو أن الواقع المتكرر على نهج واحد دائماً أو أكثرياً لا يكون اتفاقاً، بل لابد له من سبب وإن لم نعرف ماهية السبب^(١).

وهذا القياس الخفي المدعى ههنا صحيح مقبول على قاعدة الفلاسفة في التعليل الذاتي، ولكنه محتاج لمزيد من النظر على قواعد الإسلاميين.

ومن ثم فإننا نجد أن جابر بن حيان -وهو من أشهر العلماء الذين اعتنوا بالعلوم التجريبية- يتحدث عن الاستدلال بمجرى العادة ويصنفه ضمن الطرق الإقناعية الاحتمالية، وقد كان يرمي بجانب نقده ليقينية هذا الاستدلال إلى إنكار العلية الأرسططاليسية وهذا هو أساس نقده، ثم قبل منهج الاستدلال بمجرى العادة كطريق ظني، ولكن حتى هذا الطريق لا يمكن أن يكون مطرداً اطراداً عاماً، بل إن اطراده سواء أكان يقينياً أو احتمالياً، يمكن خرقه إذا تدخلت براهين معينة، ولم تكن هذه البراهين عنده براهين منطقية، بل هو التدخل الإلهي لتحقيق المعجزات^(٢).

وهذا النقد مقبول في الجملة، مع أنه قد تبين لنا ألا تناقض بين الإمكان العقلي، والقطع العادي، فليس يضير اعتبار التجريبيات من القضايا المتيقنة إذا تكررت مرات تقطع دابر الشك والاحتمال بحسب السنن الكونية.

النوع الثاني: المتواترات: وهي التي يحكم فيها العقل بواسطة السماع عن جمع كثير لا يجوز العقل توافقهم على الكذب. كعلمنا بوجود حاتم الطائي عن طريق الأخبار المتكاثرة عن رآه وشاهده^(٣).

وهي من اليقينيّات بتوسط قياس خفي، هو أن هذا خبر قوم مستحيل تواطؤهم على الكذب، وما كان كذلك فمدلوله واقع^(٤).

(١) البيضاوي. ناصر الدين (١٩٩١م). طوابع الآثار (تحقيق: عباس سليمان) ط ١، ص ٦٣. دار الجيل بيروت، المرعشي، نشر الطوابع، ص ٧١، الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٤١٨، الأنصاري، المطلع مع حاشية العطار. ص ١٠٠.

(٢) النشار. مناهج البحث عند مفكري الإسلام. مرجع سابق. ص ٢٨١.

(٣) البيضاوي. طوابع الآثار. ص ٦٤، الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٤٢٠. الأنصاري، المطلع مع حاشية العطار. ص ١٠١.

(٤) المرجع السابق.

وهذه الاستحالة ناشئة على قاعدة العادة، فإن العقل المجرد لا يحيل اشتراك الأعداد الكثيرة في الكذب مهما بلغت كثرتها.

النوع الثالث: الحدسيات: وهي التي يحكم فيها العقل بواسطة الحدس، الذي هو سرعة انتقال الذهن من المبادئ إلى المطالب^(١).

والأمر فيها قد يلتبس بالتجريبيات من حيث إنه قد اشترط فيها بعضهم التكرار ومقارنة القياس الخفي على نحو مما بين في المجربات، والفرق من وجوه^(٢):

١- أن السبب في المجربات معلوم السببية مجهول الماهية، وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين.

٢- أن التجربة تتوقف على فعل الإنسان وكسبه واختياره حتى يصل إلى المطلوب، وليس الأمر في الحدس كذلك.

٣- أن التكرار في المجربات لا بد منه مرات عديدة حتى يتيقن العقل ويقطع بالقضية، ولكن في الحدسيات قد يكتفى بمرتين إذا صاحبتهما قرائن تزيل التردد عن النفس، بل إنه قد قيل بعدم لزوم تكرار المشاهدة عند وجود القرائن على الصفة السابقة.

وقد عد العلماء القضايا العادية من ضمن الحدسيات^(٣).

(١) البيضاوي. طوابع الأنوار. ص ٦٤، الخبيصي التذهيب على تهذيب المنطق والكلام مع حواشيه. مرجع سابق. ص ٤٢٠. الأنصاري، المطلع مع حاشية العطار. ص ١٠١.

(٢) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون. مرجع سابق. ج ١ ص ٦٢٦، الأنصاري، المطلع مع حاشية العطار، ص ١٠٠.

(٣) التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون. مرجع سابق. ج ١ ص ٦٢٦.

المطلب الثاني

اعتبار الحكم العادي في علم الكلام

المتكلمون هم أكثر من اشتغل بالحكم العادي، وذلك لأن هذه القاعدة نشأت نتيجة أبحاثهم التأصيلية للقواعد التي يبنون عليها إثبات العقائد الدينية ودفع الشبه عنها.

ولهذا فإن حضور الحكم العادي في مسائلهم كثير يفوت الحصر في مثل هذه الوقفة المختصرة، وليس من الجيد أن نبحث حكم العادة دون أن نشرف على أمثلة من القضايا الكلامية التي تتعلق بها.

وقد اخترت مسألتين تكون نموذجاً لمحل الدراسة، وهما:

مسألة النظر، ومسألة المعجزات.

وسنعرض في هذا الفصل بين تلك المسائل وحكم العادة دون تطويل في البحث، أو استقصاء للأدلة والمناقشات.

المسألة الأولى: النظر.

النظر هو ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول^(١).

وقد اختلف في كيفية إفادة النظر العلم على أقوال^(٢):

- ١- بطريق الوجوب عند تمام الاستعداد وكمال الفيض. وهو مذهب الفلاسفة.
- ٢- بطريق التولد. وهو مذهب المعتزلة.
- ٣- بطريق اللزوم العقلي بخلق الله تعالى. وهو مذهب القاضي وإمام الحرمين والرازي وجماعة من المتكلمين.
- ٤- بطريق جري العادة. وهو مذهب الأشعري.

وهذا الأخير هو متعلق دراستنا.

وقد قال أصحابه: إن العلم بالنتيجة يخلقه الله تعالى بعد تمام النظر دون وجوب عليه، لأنه فاعل مختار، حتى إنه يجوز أن يتخلف العلم بالنتيجة بعد تمام النظر المستوفي لشرائط الإنتاج.

ولكن عادة الله تعالى جرت باطراد هذا الخلق للعلم بالنتيجة بمحض الاختيار والإرادة، كما هو شأن جميع الموجودات الممكنة.

وقد اختلف في تعلق القدرة الحادثة بذلك على سبيل الكسب، فنفاه فريق وأثبت الاستقلال التام للقدرة القديمة من جميع الوجوه، وأقر آخرون بأن العلم بالنتيجة مقدور مكتسب للعبد.

ومن الخطأ توهم نفي العلوم الضرورية في العقول بناء على القول بأن الترتيب الحاصل بين المقدمات والنتائج من قبيل الترتيب العادي.

وقد وقع في هذا بعض أفاضل الترك فقال:

"إني أفهم من نفي الأشاعرة والماتريدية في بحث المعرفة الإيجاب العقلي، وتثبيتهم العلم العادي: أنه ليس في علم البشر ضرورة مطلقة منطقية، وقيمة الإيقان واقعية غير متضمنة للضرورة والوجوب العقلي، والتصديقات العلمية كلها قضايا واقعية، أو بالتعبير المنطقي: "مطلقة عامة"، وعلى تعبير كانت: "أسسه رتوريك"، لأن المبدأ المطلق فاعل مختار، والوجوبات كلها منبعثة عن السنة الإلهية المنفهمة من استمرار الوقوعات واطرادها، والإيقان لا يجاوز قيمة التجربة. فلو كان المبدأ الأول فاعلاً بالإيجاب، كان العلم والإيقان ضرورة ذاتية مطلقة"^(٣).

(١) التفقازاني. شرح المقاصد. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٢٧.

(٢) ابن فورك. محمد بن الحسن (٢٠٠٥م). مجرد مقالات الأشعري (تحقيق: أحمد السايح). ط ١. ص ١٥. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة، ابن ميمون. أبو بكر (١٩٨٧م). شرح الإرشاد (تحقيق: أحمد حجازي السقا). ط ١. ج ١. ص ٢٩. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة، الجرجاني. شرح المواقف. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٢٦، التفقازاني. شرح المقاصد. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٣٧.

(٣) نقل عبارته مترجمة بنص ما ذكر - شيخ الإسلام مصطفى صبري. انظر: صبري، موقف العقل والعلم والعالم. مرجع سابق. ج ٢. ص ١٥٠.

ومثار الغلط في هذا الذي فهمه العالم التركي عدم ملاحظة الفرق بين نفي الضرورة عن صفة الحصول، ونفي الضرورة عن العلم الحاصل.

وذلك أن الأشاعرة ومن وافقهم قائلون بالنفي الأول لا الثاني، فإنهم يقولون بأن خلق العلم في الإنسان ليس ضرورياً للخالق، مع كون العلم المخلوق فيه ضرورياً بعد إرادة خلقه كذلك^(١).

وقد وضع هذا الغزالي لما أورد الاعتراض على يقينية القضايا التجريبية، فقال:

"فإن قال قائل: كيف تعتقدون هذا يقيناً، والمتكلمون شكوا فيه وقالوا: ليس الجز سبباً للموت، ولا الأكل سبباً للشبع، ولا النار علة للإحراق، ولكن الله تعالى يخلق الإحراق والموت والشبع عند جريان هذه الأمور لا بها؟

قلنا: قد نبهنا على غور هذا الفصل وحقيقته في كتاب تهافت الفلاسفة. والقدر المحتاج إليه الآن: أن المتكلم إذا أخبره بأن ولده جرت رقبته لم يشك في موته، وليس في العقلاء من يشك فيه، وهو معترف بحصول الموت وبأبحث عن وجه الإقتران. وأما النظر في أنه هل هو لزوم ضروري ليس في الإمكان تغييره أو هو بحكم جريان سنة الله تعالى لنفوذ مشيئته الأزلية، التي لا تحتمل التبدل والتغيير، فهو نظر في وجه الإقتران لا في نفس الإقتران، فليفهم هذا وليعلم أن التشكك في موت من جرت رقبته وسواس مجرد، وأن اعتقاد موته يقين لا يستراب فيه"^(٢).

(١) صبري. موقف العقل والعلم والعالم. مرجع سابق. ج ٢، ص ١٥٦.

(٢) الغزالي. معيار العلم. مرجع سابق. ص ١٩١..

المسألة الثانية: المعجزات.

تتعلق مسألة المعجزة بقاعدة الحكم العادي من جهتين: تصور معنى المعجزة، ووجه دلالتها على صدق دعوى النبوة.

الفرع الأول: معنى المعجزة:

هي أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة^(١).

قال التفنازاني: "مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، وحقيقة الإعجاز إثبات العجز استعير لإظهاره، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز، وجعل اسماً له، فالتاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية كما في الحقيقة، وقيل: للمبالغة كما في العلامة"^(٢).

والخارق للعادة إما أن يكون فعلاً كإحياء الموتى، وإما أن يكون في معنى الفعل كمنع الناس عن القيام^(٣).

وقد قامت على هذا المعنى اعتراضات وتشكيكات تصدى أئمة المتكلمين لردها، تدعيماً لقاعدة الحكم العادي، وتمهيداً لما تعلق به من المباحث.

ومن ذلك الاعتراض بأنه لا سبيل إلى تمييز الخارق للعادة —وبعبارة أوضح المستحيل العادي— عما خفي سببه من بعض الحيل والطلسمات، فلا يؤمن أن يكون المدعي للنبوة قد اختص بشيء من ذلك، فلا يتحقق لنا العلم بكونه آتياً بالخارق للعادة.

وقد أجاب عن هذا إمام الحرمين فقال:

"هذا تمويه على الضعفة، ولا يحتفل بأمثاله ذوو البصائر، وسبيل الجواب عنه: أن المعجزة تنقسم قسمين:

أحدهما: ما يكون فعلاً بديعاً خارقاً للعادة. والثاني: ما يكون منعاً من المعتاد. فإن كان خارقاً فشرطه أن يترقى عن مسلك الظنون وينتهي إلى مبلغ تتحسم فيه التقديرات التي تضمنها السؤال. وبيان ذلك بالمثال:

أن من لم يبعد اختصاص أقوام بمزايا من العلوم —كما سبقت الإشارة إليه— فليس يجوز أن تجري كل بديعة خارقة للعادة عن خواص الجواهر، ولا ينتهي الأمر في ذلك إلى تجويز كل ما يذكر له، ومن انتهى إلى ذلك فقد خلع ربة العقل من عنقه، وكابر البداهة، وجحد ضرورات العقول.

(١) التفنازاني. شرح المقاصد. مرجع سابق. ج ٥. ص ١١، الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (١٩٨٦م). الأربعين في أصول الدين (تحقيق: أحمد حجازي السقا). ج ٢. ص ٧٥. مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة، اللقاني. عبدالسلام بن إبراهيم (٢٠٠١م). إتحاف المرید شرح جوهرة التوحيد ومعه حاشية ابن الأمير (تحقيق: أحمد المزيدي). ط ١. ص ٢٢٨. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الأمدي. سيف الدين علي (٢٠٠٤م). أبكار الأفكار (تحقيق: أحمد المهدي). ط ٢. ج ٤. ص ١٨. دار الكتب والوثائق القومية. القاهرة.

فلو شك شاك في أن انقلاب العصا ثعباناً ليس مما يتوصل إليه بخاصية جوهر ودرك مزية في خفايا العلوم، فهو مصاب في عقله.

وكذلك من قدر ما كان يجري على يد عيسى - صلوات الله عليه وسلامه- من إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص إلى غيرها من آياته من فن الحيل التي يتوصل إليها المستأثرون بدقائق العلوم فهو مختل معنوه.

فما كان من المعجزات خوارق فإنها تتميز تميزاً قطعياً عن مراتب الصنائع البديعة، والأمور التي يختص بها خواص الناس. وهذا معنى خرق العادة في شرائط المعجزة.

والذي يوضح الحق في ذلك أن من أظهر شيئاً تختص به الخواص وتتحدى به الخلائق، ودعى بها إلى نفسه، فإن الدواعي تتوفر على محاولة معارضته والتسبب إلى الإتيان بمثل ما أتى به، وسيعارض من هذا وصفه على القرب.

وإن كان ما أتى به مدعي النبوة مما يتوقع فيه مثل ذلك لم تثبت نبوته مع اعتراض الشكوك.

هذا في أحد القسمين، وهو ما يكون خارقاً للعادة، بديعاً في نفسه. فأما ما كان منعاً من المعتاد، مثل أن يقول مدعي النبوة: آتني أن يمتنع اليوم على العالمين القيام. فما كان كذلك استحال أن يتوهمه العاقل من مزية علمية خفية، ودرك خاصيته. وهذا مستبين لاحتاجة فيه إلى فضل تقرير^(١).

الفرع الثاني: وجه دلالة المعجزة:

اختلف في كيفية دلالة المعجزة على صدق دعوى النبوة على ثلاثة أقوال^(٢):

١- أنها دلالة وضعية:

لأنها نازلة منزلة الكلام وقول الباري سبحانه وتعالى: صدق عبيدي فيما يخبر به عني، فكما تدل الألفاظ على معانيها اللغوية بالوضع، فالأمر في المعجزات على مثال ذلك.

وخرق العادة الجارية بمنزلة التصريح بالمواضعة^(٣).

٢- أنها دلالة عقلية:

لأن خلق الله تعالى الخارق على وفق الدعوى مع التحدي وعجز سائر البشر عن المعارضة يدل على إرادة الله تصديق هذا النبي.

(١) الجويني. عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (١٩٩٢م). العقيدة النظامية (تحقيق: محمد زاهد الكوثري). ص ٦٤. المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة.

(٢) الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. ص ٢٠٧. الباجوري. إبراهيم بن محمد (٢٠٠٢م). تحفة المرید (تحقيق: عبد السلام شنار) ط ١. ص ٢٨١. دار البيروتية. دمشق، الحامدي. إسماعيل بن موسى (١٩٣٦م). حواش على شرح الكبرى للسبكي. ط ١. ص ٤٥٥. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.

(٣) اللقاني. إبراهيم المالكي (٢٠٠٩م). هداية المرید (تحقيق: مروان البجاوي). ط ١. ج ٢. ص ٨٠١. دار البصائر. القاهرة.

وهي دلالة عقلية كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل على إرادته تعالى لذلك بالضرورة^(١).

٣- أنها دلالة عادية:

ومعنى ذلك أن دلالة المعجزة على صدق الرسول تجريبية، فإن تصديق الله تعالى يحصل عادة من المعجزة، كما تدل قرائن الأحوال على خجل الخيل ووجل الرجل^(٢).

وبهذا الوجه تحقق لنا العلم بأن الله تعالى لم يجر عادته بتمكين الكاذب من المعجزات من أول خلقه العالم إلى يومنا هذا، وإن توهم أمر من المخزقات والحيل معجزة فإن ذلك ينكشف عن قريب، وتظهر فضيحة المدعي أمام الملا^(٣).

وهذا هو الصحيح الذي اختاره القاضي الباقلاني والسعد التفتازاني والمحققون^(٤).

قال إمام الحرمين: "... قد أجرينا في أدراج الكلام أن المعجزات تجري مجرى قرائن الأحوال، والرب سبحانه وتعالى- قادر على ألا يخلق لنا العلم الضروري بخجل الخجل عند ظهور قرائن الأحوال، بل هو قادر على أن يخلق عندها الجهل، ولكن تجويز ذلك لا يغض من يقيننا بالعلم الحاصل، ولو فرض خرق هذه العادة لعدم العاقل مذاق هذا العلم.

وكذلك لو فرضنا ظهور المعجزة على حقها لحصل العلم ضرورياً عندها مع سبق العلم بالصانع واعتقاد أنه المقتدر بقدرته على هذا الفن كقدرته على كل شيء، وما أني منكر لصدق نبي حق إلا من جهات، منها: التردد في إثبات صانع مختار، ومنها: اعتقاد الواقع تخيلاً، ومنها: اعتقاده موصولاً إليه بالغوص على العلوم والإحاطة بالخواص. فأما من لم تخطر له هذه الفنون، وهدي للحق الواضح، واعتقد أن المعجزة فعل الله ولا يتوصل إلى مثلها محتمل، وقد وقعت على موافقة الدعوى، فإنه لا يستريب مع ذلك في صدق من ظهرت عليه المعجزة. ولو خرق الله سبحانه وتعالى- العادة في إظهارها على أيدي الكذابين لأنسلت العلوم عن الصدور كما سبق تمثيله في قرائن الأحوال"^(٥).

(١) ابن التلمساني. عبدالله بن محمد (٢٠١٠م). شرح معالم أصول الدين (تحقيق: نزار حمادي). ط ١. ص ٥١٠. دار الفتحة. عمان.

(٢) الرازي. الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل ص ٧٥، ابن التلمساني. شرح معالم أصول الدين. ص ٥١٠.

(٣) الدسوقي. حاشية على أم البراهين. مرجع سابق. ص ١٧٦.

(٤) اللقاني. هداية المريد. مرجع سابق. ج ٢. ص ٧٩٨.

(٥) الجويني. البرهان. مرجع سابق. ج ١. ص ٣٣.

المطلب الثالث

اعتبار الحكم العادي في أصول الفقه

هذا المطلب هو لب الدراسة ، وغمرة البحث، وليست الأطروحة إلا استقراء للمسائل التي ظهر فيها أثر هذا الاعتبار، وقد تعرض الشاطبي لهذه المسألة في مواضع من كتابه الموافقات، فمن ذلك قوله:

" العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، كانت شرعية في أصلها، أو غير شرعية، أي سواء كانت مقررة بالدليل شرعاً أمراً أو نهياً وإذناً أم لا" (١).

وقد استدل على ذلك بوجوه:

- ١- العوائد التي قررها الدليل الشرعي أمرها ظاهر من حيث كونها متعلقاً للخطاب، وأما غيرها فإنه لا يستقيم التكليف إلا باعتبارها، مثل تشريع القصاص، فلو لم تعتبر العادة الجارية في أن الزجر سبب للانكفاف، لم يشرع لنا القصاص، إذ يكون تكليفاً دون فائدة، وغير ذلك مما يدل على وقوع المسببات عن أسبابها دائماً، وهذا يدل على قصد الشارع مراعاة العوائد المطردة (٢).
- ٢- الشريعة وردت على الخلائق بميزان واحد، ولو لم تعتبر ثبات العوائد للزم أن تختلف ولا تنتظم أحكامها على هذا النسق المنضبط (٣).
- ٣- أن الشارع قد علم بالاستقراء مراعاته للمصالح، وهذا يستلزم مراعاة العوائد (٤).
- ٤- أنه لو لم تعتبر العوائد لأدى لتكليف ما لا يطاق، وهو ممتنع، فملزومه باطل، ووجه ذلك أن من العاديات اشتراط القدرة في المكلف، فما لم يراع ذلك لكان تكليفاً بما لا يطاق (٥).

ومن ذلك قوله في موضع آخر:

" لما كان التكليف مبنياً على استقرار عوائد المكلفين، وجب أن ينظر في أحكام العوائد لما يبنى عليها بالنسبة إلى دخول المكلف تحت حكم التكليف. فمن ذلك أن مجاري العادات في الوجود أمر معلوم لا مظنون، وأعني في الكليات لا في خصوص الجزئيات.. " (٦).

ثم قرر في مقام الاستدلال على ذلك أن معرفة استقرار العوائد شرط لثبوت أصول الدين وفروعه. فقال:

(١) الشاطبي. الموافقات. مرجع سابق. ج ١. ص ٤٦٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) الشاطبي. الموافقات. مرجع سابق. ج ١. ص ٤٥٧.

"لولا أن اطراد العادات معلوم، لما عرف الدين من أصله، فضلاً عن تعرف فروعه؛ لأن الدين لا يعرف إلا عند الاعتراف بالنبوة، ولا سبيل إلى الاعتراف بها إلا بواسطة المعجزة، ولا معنى للمعجزة إلا أنها فعل خارق للعادة، ولا يحصل فعل خارق للعادة إلا بعد تقرير اطراد العادة في الحال والاستقبال كما اطردت في الماضي، ولا معنى للعادة إلا أن الفعل المفروض لو قدر وقوعه غير مقارن للتحدي لم يقع إلا على الوجه المعلوم في أمثاله، فإذا وقع مقترنا بالدعوة خارقاً للعادة، علم أنه لم يقع كذلك مخالفاً لما اطراد إلا والداعي صادق، فلو كانت العادة غير معلومة، لما حصل العلم بصدقه اضطراراً لأن وقوع مثل ذلك الخارق لم يكن يدعى بدون اقتران الدعوة والتحدي، لكن العلم حاصل، فدل على أن ما اتبنى عليه العلم معلوم أيضاً، وهو المطلوب"^(١).

وهذه النصوص الإجمالية تفيدنا بين يدي الدراسة التفصيلية لأحاد المسائل الأصولية التي روعي فيها أحكام العادات، وسيأتينا ذلك مفصلاً في أثناء البحث بإذن الله تعالى.

مسألة: أنواع العوائد المعتمدة عند الأصوليين:

والذي تحصل لي أن الأصوليين اعتبروا ثلاثة أنواع من أحكام العادة، وبنوا عليها قواعدهم العلمية، ولاحظوها في تصرفاتهم ضمن المسائل التي بحثوها، وهي:

النوع الأول: العوائد الكونية:

والمراد بها السنن التي خلق الله عليها هذا العالم محل التكليف، وأجرى على وفقها نواميسه على سبيل الاطراد والدوام.

وليس هذا النوع مقصوراً على ذوات المكلفين وما جبلوا عليه، بل يشمل ما يلابسونه من المخلوقات المحيطة بهم، والتي لهم بها تعلق بوجه من الوجوه.

والأصل في هذا أن الشريعة أنزلت ليلتزم بها الناس على الدوام والاستمرار، فوجب أن تلائم العادات التي أجازها الله تعالى في الخلق، وتأتي بقدر وأسلوب يتفقان والفطرة التي أنشأ عليها المكلفون^(٢).

النوع الثاني: العوائد الخطابية:

وهي العادات والطرائق التي جرى عليها أصحاب اللسان العربي في بيان أغراضهم، وإنما روعيت هذه المناهج الخطابية تأسيساً على مقاصد الشارع من إفهام المكلفين ما أنزل إليهم من ربه.

وقد التفت الأصوليون لهذا الاعتبار، وخدموا اللغة بأنظارهم في جوانب تفردوا بها، وشغلت الأبحاث اللغوية المؤسسة على هذه العوائد شطر ما كتبوه في هذا العلم.

قال إمام الحرمين: "اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلق بالألفاظ والمعاني، أما المعاني فستأتي في كتاب القياس إن شاء الله تعالى-، وأما الألفاظ فلا بد من الاعتناء بها فإن الشريعة عربية، ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشرع ما لم يكن رياناً من النحو واللغة،

(١) الشاطبي. الموافقات. مرجع سابق. ج ١. ص ٤٥٨.

(٢) ابن عاشور. الطاهر (١٩٨٤م). التحرير والتنوير. ج ٣. ص ١٩١. الدار التونسية للنشر. تونس.

ولكن لما كان هذا النوع فناً مجموعاً ينتحى ويقصد لم يكثر منه الأصوليون مع مسيس الحاجة إليه، وألحوا مظان الحاجة على ذلك الفن، واعتنوا في فهم بما أغفله أئمة العربية، واشتد اعتناؤهم بذكر ما اجتمع فيه إغفال أئمة اللسان وظهور مقصد الشرع^(١).

ومن المقرر أن الأصل في التقييد اللغوي هو السماع، وانتحاء سمت العرب في كلامهم، لتحصل من بعد الفصاحة في البيان، والبلاغة في تأدية المعاني بحسب ما يقتضيه الحال^(٢). وهذا هو المقصود باعتبار العوائد الخطابية، ويبقى أن المعتنى به من قبل أهل علم الأصول هو القواعد التي يفسر بها الكلام، ويقوم عليها حمل الألفاظ الموضوعية على معانيها التي استعملت فيها.

قال الشاطبي: "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه. وهذا جار في المعاني والألفاظ والأساليب..."^(٣).

النوع الثالث: العوائد الشرعية:

والمقصود بها المناهج الكلية التي سار عليها الشارع في تكليفه وأحكامه، حتى استقر منها في نفوس المجتهدين قوانين مطردة، يستطيعون بها التوصل إلى العلم بالمسائل غير المنصوص عليها، بطريق التعدية لأحكام الصور التي وردت منصوصاً عليها.

وهذا النوع هو القاعدة التي بني عليها دليل القياس وما أشبهه من الطرق المعتمدة للمعاني والمقاصد التي أرادها الشارع في أحكامه.

وبذلك الاعتبار استطاع الأصوليون التوصل إلى منهج في التوقيفات اعتمدت على عادة الشارع.

ولم أر من نصراً على هذا المعنى واضحاً غير حجة الإسلام الغزالي، فإنه أبان عن قاعدة الحاكمية الإلهية المطلقة في الشرع، من جهة استناد جميع الأحكام إليه، إما من طريق النص وإما من طريق غيره من الأدلة، ثم نفى أن يكون شيء من الدين خارجاً عن هذا الأصل، وقسم تعريف الشارع إلى ثلاثة أنواع:

١- التعريف بالقول.

٢- التعريف بالفعل.

٣- التعريف بالعادة.

قال: "... وأغمضها التعريف بالعادة، وإليها استناد القياس، ولأجل خفائه لم يدركه بعض الناس، ولم يعرفه من جملة المدارك، فظن أن مدارك التعريف محصورة في الأقوال والأفعال، وتوهم أن ما لا يظهر له مستند من قول أو فعل فهو مستند إلى الرأي لا إلى التوقيف"^(٤). وقال في موضع آخر: "... فهذه دقائق لا بد من فهمها في التوقيفات المستفادة من عادة صاحب الشرع، فإن ذلك من أدق أبواب التوقيف"^(٥).

(١) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٤٣.

(٢) الفاسي. أبو عبدالله محمد بن الطيب (٢٠٠٢م). فيض نشر الاشراف من روض طي الاقتراح (تحقيق: د. محمود فجال). ط ٢. ج ١. ص ٢٣٠. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. دبي.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج ١. ص ٣١٧.

(٤) الغزالي. أساس القياس. ص ٥٤.

(٥) الغزالي. أساس القياس. ص ٦١.

الفصل الثاني

أثر الحكم العادي في القواعد الأصولية

وفيه أربعة مباحث

- المبحث الأول: أثر الحكم العادي في باب الأحكام.
- المبحث الثاني: أثر الحكم العادي في باب الأدلة الشرعية.
- المبحث الثالث: أثر الحكم العادي في استثمار الأحكام.
- المبحث الرابع: أثر الحكم العادي في باب الاجتهاد.

المبحث الأول
أثر الحكم العادي في باب الأحكام
وفيه ثلاثة مطالب

٧٢٠٢٦٦

- المطلب الأول: المحكوم به.
- المطلب الثاني: المحكوم عليه.
- المطلب الثالث: الحكم.

المطلب الأول

المحكوم به

المسألة الأولى: التكليف بالمحال.

ينقسم المحال إلى محال لذاته، ومحال لغيره.

أما الأول فيراد به ما امتنع وجوده لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين.

وأما الثاني فهو ما كان ممكناً بالنظر لنفسه وإنما امتنع لأمر خارج عن ذاته، وهو أنواع:

أولها: الممتنع عادة وعقلاً، كتعلق القدرة الحادثة بخلق الأجسام، فإن ذلك غير جائز في العادة، وهو محال من جهة العقل لما يلزم - لو قلنا بجواز هذا الخلق - من جواز وجود الشريك^(١).

الثاني: الممتنع عادة لا عقلاً، سواء كان لمانع كمشي الزّمين أم مع عدمه كطيران الإنسان للسماء وحمله الجبل العظيم.

الثالث: الممتنع عقلاً لا عادة^(٢)، وهو ما تعلق العلم القديم بوجود خلافه، كإيمان من علم الله كفره، فهو جائز في العادة بمعنى أنه يصح تعلق القدرة بالقصد إليه^(٣)، غير أنه محال في العقل لما يلزم من انقلاب العلم جهلاً.

وفي هذه المسألة لابد من تأسيس النظر في الفروق بين المحالات عقليتها وعاديتها بما يجلي بعد ذلك أوجه اختلاف الأئمة في فروع القضية محل البحث، والذي تحصل لي من الدراسة أن يقال:

(١) ساق العطار هذا ثم تبرأ منه بقوله: "كذا قالوا ولا يخلو عن نظر"، وفي تقارير الشرييني على حاشيته إنكار لهذا القسم، وجعل الاستحالة ههنا من جهة العادة فقط، وأنكر اللازم من حيث إن الكلام مفروض في قدرة حادثة فلا يمكن أن يكون محلها شريكاً لله تعالى.

قلت: ويمكن تقرير الاستحالة العقلية من جهة أن القدرة الحادثة ليس من شأنها التعلق بغير محلها، ومحال أن تخلق جسماً قائماً بجسم، فمن هنا ثبتت الاستحالة العقلية، أو يراد بالشريك لا في الذات والصفات بل في الأفعال وهو باطل كما دل عليه برهان التوارد والتمانع والله أعلم.

انظر: العطار حسن (١٩٩٩م). حاشية على شرح جمع الجوامع ط ١، ج ١، ص ٢٦٩. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٢) في هذا التعبير تسامح اقتضاه تنميط القسم، وإلا فكل مستحيل عقلاً مستحيل عادة ولا ينعكس، بل ذهب الغزالي إلى أنه ليس من قبيل المحال، بل هو ممكن علم عدم وقوعه من خارج، وهذا لا يؤثر في قلب حقيقته من حيز الإمكان إلى حيز الاستحالة، فالعلم تابع للمعلوم، ولو قيل باعتبار العلم القديم في الحكم على الأمر لارتفع قسم الممكن بالكلية، لأنه مامن أمر إلا وقد تعلق العلم إما بوقوعه أو عدمه.

انظر: الغزالي. المستصفى، ج ١، ص ١٦٤، المطبوع حاشية على نهاية السؤل، ج ١، ص ٢٤١.

(٣) قال السعد التفتازاني: "وإنما فسر الإمكان بذلك لأن البقاء على الإمكان الذاتي غير مفيد لأنه غير محل النزاع" اهـ.

التفتازاني، مسعود بن عمر (١٩٩٨م). التلويح (تحقيق: محمد عدنان درويش). ط ١، ج ١، ص ٤٢٠. دار الأرقم. بيروت.

١- اتفق الأصوليون على أن ما سوى المحال الذاتي متصور مفهوم، يمكن للمكلف أن يحصل صورته الذهنية، ويستوفي بذلك شرط العلم بالمقتضى أمراً ونهياً.

أما المستحيل الذاتي، وهو الممتنع لنفس مفهومه، فقد أنكر بعض الأئمة أن يكون له حقيقة متميزة، فإن ذلك ثبوت ياباه فرضه مستحيلاً، فمن ثم فلا يصح القول بجواز التكليف به، فإن "ما لا مثال له في النفس لا امتثال له" (١).

وعلى هذا المعنى نفى إمام الحرمين والغزالي صحة التكليف بهذا النوع من أنواع المستحيل، وذلك لأن من شرط التكليف العلم بالمطلوب.

ولكن هذا الإنكار لحقيقة الممتنع لذاته اعترض عليه بعضهم بأنه لو لم يصح تصوره لما صح الحكم باستحالته، فإنه تصديق لا بد من تحقق تصور أجزائه (٢).

والجواب: إن المستحيل لذاته لا تحصل له صورة في الذهن، وإنما يتصور إما على طريق التشبيه بأن يعقل بين السواد والحلاوة أمر هو الاجتماع، ثم يقال: مثل هذا الأمر لا يمكن حصوله بين السواد والبياض، وإما على طريق النفي بأن يعقل أنه لا يمكن أن يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض (٣).

قال التفتازاني: "وبالجملة فلا يمكن تعقله بماهيته بل باعتبار من الاعتبار" (٤).

٢- لا امتراء في أن المحال عادة والمحال لتعلق العلم بخلافه مستندان إلى إرادة المولى - سبحانه - واختياره، من غير أن يتأدى ذلك إلى وجوب أو امتناع في الذات (٥)، غير أن علمنا القاطع بعدم وجود الأول طريقه العادة، فهي الدالة على انتفاء حصوله، وأما الثاني فقد دلنا الخبر الصادق على عدم حصوله (٦).

وبناء على هذا فلا يظهر لي وجه للتفرقة بينهما من حيث جواز التكليف عقلاً، اللهم إلا أن يقال بثبوت المغايرة بين الاستحالة المتعلقة بذات الشيء ولو باعتبار حكم العادة والسنن الجارية، وبين الاستحالة لما يلزم من خارج كما في لزوم انقلاب العلم إلى جهل، ولكن من جهة المخاطب فإن الفرق ثابت ضرورة عنده بما يعلمه من صحة توجهه وقصده وتعلق قدرته بما ليس مستحيلاً عادة.

(١) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ١٦٦، وانظر: الأمدي. سيف الدين علي بن محمد (٢٠٠٣م). الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق: عبدالرزاق عفيفي). ط ١. ج ١. ص ١٨١. دار الصميعي. الرياض.

(٢) ابن التلمساني. شرح معالم الأصول. ج ١. ص ٣٥٦.

(٣) الإيجي. عضد الدين. شرح مختصر ابن الحاجب وحواشيه. ج ٢. ص ٢٣٧.

(٤) المرجع السابق.

(٥) تقارير الشربيني على حاشية العطار على شرح جمع الجوامع. ج ١. ص ٢٧٠.

(٦) لا يخفى أن الخبر إنما دلنا على امتناع حصول بعض أفراد هذا النوع لا كلها، غير أن الغرض ههنا تلمس أوجه الفرق بين المفهومين من حيث هما لا بالنظر إلى المصادقات وأحاد الصور.

- ٣- ذهب الطوفي ^(١) إلى عدم الفرق بين المحال لذاته والمحال لغيره، وأثبت التلازم بينهما، حتى لو قيل بجواز التكليف بالثاني لاقتضى هذا تجويز التكليف بالأول، فإن حكم للاستحالة العارضة على الإمكان الذاتي حتى كأنه لم يكن ^(٢).
- ٤- المحال لنفسه كثيراً ما يطلق ويراد منه ما يشمل المستحيل عقلاً وعادة أو عادة فقط، فيكون أعم منهما ^(٣).

وقد اختلف الأصوليون في مسألة التكليف بالمحال من جهتين: الجواز ، والوقوع.

والتحقيق أن محل الخلاف في مسألتنا هو المحال العادي سواء كان معه التعذر العقلي أم لا ^(٤)، أما المحال عقلاً لا عادة لتعلق علم الله بعدم وقوعه فأطبق العقلاء على وقوعه، بل إنه اختلف في تسميته بما لا يطاق ^(٥).

نعم قد حكي في ذلك الخلاف مع غلاة القدرية الذين يقولون: لا يعلم الله تعالى بأفعال العباد قبل وقوعها. وهم بذلك كفار خارجون عن الملة ^(٦).

و سنقسم الكلام في محل النزاع على فرعين، ثم ننساق من بعد هذا إلى خاتمة المسألة، ونوضح الصلة بين النظر في التكليف بالمحال وأحكام العادة.

الفرع الأول: جواز التكليف بالمحال.

وفيه ثلاثة مذاهب:

١- امتناع التكليف بالمحال مطلقاً.

وهو قول المعتزلة بناء على قولهم بالتحسين والتقبيح، وقول إمام الحرمين الجويني والغزالي لأن المحال عندهما لا يصح أن يكون مطلوباً لمعناه ^(٧).

(١) الطوفي (٦٥٧ - ٧١٦ هـ) : هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم ، أبو الربيع ، نجم الدين ، الطوفي الصرصري - وهي نسبة إلى صرصر وهي قرية على فرسخين من بغداد - فقيه حنبلي ، أصولي تفقه على زين الدين الصرصري ، وتقي الدين الزيرراتي ، وقرأ العربية على محمد بن الحسين الموصلي ، والأصول على النصير الفارقي وغيرهم . من تصانيفه : " معراج الوصول إلى علم الأصول " ، و " الرياض النواضر في الأشباه والنظائر " و " شرح مقامات الحريري " .

ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٨. ص ٧١، كحالة. معجم المؤلفين. ج ١. ص ٧٩١، الزركلي. الأعلام. ج ٣. ص ١٢٧.

(٢) الطوفي. نجم الدين سليمان بن عبد القوي (١٩٨٨م). شرح مختصر الروضة (تحقيق: عبدالله التركي). ط ١. ج ١. ص ٢٣٥. مؤسسة الرسالة. بيروت.

(٣) المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ١. ص ٣٥٠.

(٤) الزركشي. بدر الدين محمد بن عبد الله (٢٠٠٢م). تشنيف المسامع (تحقيق: أبي عمرو الحسيني). ط ١. ج ١. ص ١٢٨. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٥) آل تيمية. المسودة في أصول الفقه (تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد). ص ٧٩. مطبعة المدني. القاهرة.

(٦) آل تيمية. المسودة في أصول الفقه. مرجع سابق. ص ٥٤.

(٧) البصري. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب (١٩٦٤م). المعتمد في أصول الفقه (تحقيق: محمد حميد الله). ج ١. ص ١٧٧. المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. دمشق ، الجويني. البرهان. مرجع سابق. ج ١. ص ١٥ ، الغزالي. المستصفى. مرجع سابق. ج ١. ص ١٦٥.

وإلى هذا القول - أعني منع التكليف بالمحال - يرجع مذهب الشيخ أبي حامد ^(١) والأستاذ أبي إسحاق ^(٢) الإسفرائينيين ^(٣).

٢- امتناع التكليف بالمحال إن كان ممتنعاً لذاته.

قال ابن السبكي ^(٤): " وذهب قوم إلى أنه إن كان ممتنعاً لذاته لم يجز وإلا جاز، واختاره الأمدى ^(٥)، وادعى أن الغزالي مال إليه ^(٦)."

وعندي أن هذا ليس قولاً على حياله، بل هو راجع للأول، على ما سبق تقريره من إطلاقهم المستحيل لذاته على ما كان مستحيلاً عقلاً وعادة كالجمع بين النقيضين، وعلى ما كان مستحيلاً عادة كالطيران في الهواء من عامة البشر ^(٧).

٣- جواز التكليف بما لا يطاق. وهو قول أكثر الأشاعرة ^(٨).

(١) أبو حامد الإسفرائيني (٣٤٤ - ٤٠٦ هـ) هو أحمد بن محمد بن أحمد الإسفرائيني ، أبو حامد نسبته إلى "إسفران" بكسر الهمزة بلدة بخراسان بنواحي نيسابور . استوطن بغداد مشغولاً بالعلم حتى صار إمام الشافعية في زمنه ، وانتهت إليه رئاسة المذهب . وكان قد أفتى وهو ابن سبع عشرة سنة . من تصانيفه : " شرح المزني " في تعلية نحو من خمسين مجلداً ، وله تعلية في أصول الفقه .

الشيرازي . أبو إسحاق . طبقات الفقهاء (تحقيق : إحسان عباس) . ص ١٢٣ . دار الرائد العربي . بيروت ، ابن العماد . شذرات الذهب . ج ٥ . ص ٣٧ ، كحالة . معجم المؤلفين . ج ١ . ص ٢٤٠ .

(٢) أبو إسحاق الإسفرائيني (توفي ٤١٨ هـ) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران أبو إسحاق الإسفرائيني نسبته إلى إسفرايين وهي بلدة بنواحي نيسابور . فقيه وأصولي شافعي . قيل : إنه بلغ رتبة الاجتهاد وكان شيخ أهل خراسان في زمانه . أقام بالعراق مدة ثم رحل إلى إسفرايين فبني له بها مدرسة ، فلزمها ودرس فيها ، وبه تفقه القاضي أبو الطيب الطبري ، وعنه أخذ الكلام والأصول عامة شيوخ نيسابور . من تصانيفه : " الجامع في أصول الدين " خمس مجلدات وتعليقه في أصول الفقه .

ابن السبكي . طبقات الشافعية الكبرى . ج ٤ . ص ٢٥٦ ، ابن العماد . شذرات الذهب . ج ٥ . ص ٩٠ .

(٣) ابن السبكي . تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٢٠١١ م) . الإبهاج في شرح المنهاج (تحقيق : شعبان محمد إسماعيل) . ط ٢ . ج ١ . ص ٣٠٤ . المكتبة المكية . مكة المكرمة .

(٤) ابن السبكي (٧٢٧ - ٧٧١ هـ) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي بن تمام السبكي ، أبو نصر ، تاج الدين أنصاري ، من كبار فقهاء الشافعية . ولد بالقاهرة . سمع بمصر ودمشق . تفقه على أبيه وعلى الذهبي . برع حتى فاق أقرانه . درس بمصر والشام ، وولي القضاء بالشام ، كما ولي بها خطابة الجامع الأموي . كان السبكي شديد الرأي ، قوي البحث ، يجادل المخالف في تقرير المذهب ، ويمتحن الموافق في تحريره .

من تصانيفه : " طبقات الشافعية الكبرى " ، و " جمع الجوامع " في أصول الفقه ، و " ترشيح التوشيح وترجيح التصحيح " في الفقه .

ابن العماد . شذرات الذهب . ج ٥ . ص ٣٧ ، كحالة . معجم المؤلفين . ج ٢ . ص ٣٤٣ .

(٥) الأمدى (٥٥١ - ٦٣١ هـ) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم الثعلبي ، أبو الحسن ، سيف الدين الأمدى . ولد بأمد من ديار بكر . أصولي باحث . كان حنبلياً ثم تحول إلى المذهب الشافعي . قدم بغداد وقرأ بها القراءات . صحب أبا القاسم بن فضال الشافعي وبرع في علم الخلاف . وتفنن في علم أصول الدين وأصول الفقه والفلسفة والعقليات . شهد له العز بن عبد السلام بالبراعة . دخل الديار المصرية وتصدر للإقراء . وأعاد بدرس الشافعي وتخرج به جماعة . حسده بعض الفقهاء ونسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل ومذهب الفلاسفة . فخرج منها إلى البلاد الشامية ، وتوفي بدمشق . من تصانيفه : " الإحكام في أصول الأحكام " ؛ و " أبقار الأفكار " في علم الكلام ؛ و " لباب الألباب " .

ابن كثير . البداية والنهاية . ج ١٧ . ص ٢١٤ . ابن العماد . شذرات الذهب . ج ٧ . ص ٢٥٣ ، كحالة . معجم المؤلفين . ج ٢ . ص ٤٧٩ .

(٦) المرجع السابق .

(٧) الأمدى . الإحكام في أصول الأحكام . ج ١ . ص ١٧٩ .

الفرع الثاني: وقوع التكليف بالمحال.

والحق فيه أنه غير واقع في محل النزاع، وهو الممتنع عادة سواء امتنع من جهة العقل أم لا^(٢). قال ابن تيمية^(٣) :

".. فالخلاف عند التحقيق يرجع إلى الجواز العقلي أو إلى الاسم اللغوي، وأما الشرع فلا خلاف فيه البتة، ومن هنا ظهر التخليط"^(٤).

وإدارة الكلام ونوطه بحكم العادة يرفع غموض هذه المسائل المتعلقة بالتكليف وشرطه ووقت تعلقه، فإنه لو اشترط في التكليف حصول القدرة الحقيقية المقارنة التي بها حصول الفعل لما تحقق الإلزام إلا بتحصيل الحاصل، فنقل الحكم عنها إلى سلامة الآلات وصحة الأسباب التي تحدث هذه القدرة بها عند إرادة الفعل عادة^(٥).

وهذا التعليق بمجرى العادة ينفصل به الأشاعرة عما ألزم به شيخهم من القول بوقوع التكليف بما لا يطاق^(٦)، ويستقيم فيه أمر أصول الفقه في مباحث التكليف الشرعي على سنة الله تعالى في عبادته، وعلى ما علم بقواطع النقل من قصد المولى الابتلاء بالتكليف، ولا يكون الامتحان إلا بما يستطيعه العبد ويصح أن تتعلق به قدرته.

ولهذا فإن الأفعال التي لا قدرة للعبد عليها حال الأمر بل عند الامتثال، من الأمور التي وقع التكليف بها على مذهب الأشعري، بل "وهو لا يعبده من تكليف المحال، فإن شرط كون الفعل عنده مما يطاق أن يكون مع سلامة البنية من جنس ما تخلق له القدرة عليه عند العزم على فعله عند الطلب ليتصور العزم على فعله، فإن العبد يعتقد تيسره عليه عادة، فإذا أمر السليم الرجل بالمشي، قيل: قد كلف بما له طاقة عليه، بخلاف تكليف المقعد بذلك"^(٧).

وهذا القدر من درس قضية المحال وتعلق التكليف به كافٍ في هذا الفن المتعرض استنباط الحكم الشرعي وانضباط الاجتهاد في فهم خطاب الله، بله ما استطرد به الأصوليون من البحث.

(١) العطار. حاشية شرح جمع الجوامع. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٦٩، الشوكاني. محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. ص ٩. دار المعرفة (مصورة عن نسخة المطبعة المنيرية ١٣٤٧هـ).

(٢) ابن السبكي. الإبهاج. مرجع سابق. ج ١. ص ٣٠٥، العطار. حاشية جمع الجوامع. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٧٠.

(٣) ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرّاني الدمشقي، تقي الدين. الإمام شيخ الإسلام. حنبلي. ولد في حرّان وانتقل به أبوه إلى دمشق فنبح واشتهر. سجن بمصر مرتين من أجل فتاواه. وتوفي بقلعة دمشق معتقلاً. كان داعية إصلاح في الدين، آية في التفسير والعقائد والأصول، فصيح اللسان. مكثراً من التصنيف. من تصانيفه "السياسة الشرعية"، "ومنهاج السنة". ابن كثير. البداية والنهاية. ج ١٨. ص ٢٩٧. ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٨. ص ١٤٢، كحالة. معجم المؤلفين. ج ١. ص ١٦٣.

(٤) آل تيمية. المسودة. مرجع سابق. ص ٧٩.

(٥) انظر: الزركشي. تشنيف المسامع. مرجع سابق. ج ١. ص ١٢٨، البخاري. علاء الدين (١٩٩٥م). كشف الأسرار. ط ٢. ج ١. ص ١٩٢. مكتبة الفاروق الحديثة. القاهرة.

(٦) انظر مقتضى كلام الشيخ أبي الحسن في: الزركشي. بدر الدين (٢٠٠٢م). سلاسل الذهب (تحقيق: محمد المختار الشنقيطي). ط ٢. ص ١٣٨.

(٧) ابن التلمساني. شرف الدين (٢٠١٠م). شرح معالم أصول الدين (تحقيق: نزار حمادي). ط ١. ص ٤٦٨. دار الفتح. عمان.

الكلامي في هذه المسألة، ولنقتصر على جعل العادة حكماً في تفسير الخطاب الوارد بالصيغة الموضوعية للتكليف، فما كان في طوق الاستطاعة علمنا توجه الطلب والاقتضاء متعلقاً به، وما لم يكن كذلك حملناه محملاً آخر إما أنه بشارة بثواب وإما أنه نذارة بعقاب.

وقد قرر الشاطبي هذا الارتباط بين مسألة تكليف مالا يطاق وحكم العادة، لكن لا من قِبَل الوجهة التي جعلناها مدخلاً لبحثنا، بل تكلم عن ذلك لما شرع يستدل على أن العوائد الجارية ضرورية الاعتبار شرعاً، فأقام الوجه الرابع القاضي بصواب دعواه بقوله: "أن العوائد لو لم تعتبر لأدى إلى تكليف مالا يطاق، وهو غير جائز أو غير واقع، وذلك أن الخطاب إما أن يعتبر فيه العلم والقدرة على المكلف به، وما أشبه ذلك من العاديات المعتبرة في توجه الخطاب، أو لا؛ فإن اعتبر فهو ما أردناه، وإن لم يعتبر فمعنى ذلك أن التكليف متوجه على العالم والقادر، وعلى غير العالم والقادر، وعلى من له مانع ومن لا مانع له، وذلك عين تكليف ما لا يطاق"^(١)

المسألة الثانية: التكليف بما عند المأمور عليه وأزع جبلي.

(١) الشاطبي. الموافقات. ج ١. ص ٤٦٣.

هذا المبحث يتعاني الوقوف على سنة الشارع في تكاليفه المتعلقة بأمور يتقاضاها الطبع إقداماً وإحجاماً، فمناطه حكم العادة من طرفين:

الطرف لأول: من جهة الشارع، وهو النظر في عاداته في بيان الأحكام المتعلقة بنوع ما من الأفعال.

والطرف الثاني: من جهة الطبع المجبول عليه المكلف، وهو مندرج ضمن أحكام العوائد الكونية المستمرة.

وقد جرت سنة الشرع الشريف باستخدام الوازع الطبيعي -ومثله الوازع السلطاني أحياناً- في إنفاذ أحكامه المحصلة للمصالح، والإحالة عليهما في حمل النفوس على الامتنال، مع "أن الوازع الديني ملحوظ في جميع أحوال الاعتماد على نوعي الوازع، فإن الوازع السلطاني تنفذ للوازع الديني، والوازع الجبلي تمهيد للوازع الديني"^(١).

وقد قرر الشاطبي في موضعين من موافقاته-أولهما في فصل الأوامر والنواهي، وثانيهما في مباحث مقاصد الشارع- الفرق بين ضربين مما يتعلق به خطاب التكليف:

الأول: ما كان شاهد الطبع خادماً له ومعيناً على مقتضاه من غير منازع من دواعي الجبلة، كالأكل والشرب والتباعد عن القاذورات.

الثاني: ما ليس للمكلف فيه حظ عاجل مقصود يحمله الطبع على تحصيله، كالعبادات والمعاملات المراعى فيها العدل الشرعي^(٢).

فالضرب الأول لم يؤكد الشارع في طلبه، ولم يرتب على المخالفة فيه عقوبة غير الجزاء الأخرى.

قال الشاطبي: "فهذا من الشارع كالحالة على ما في الجبلة من الداعي الباعث على الاكتساب، حتى إذا لم يكن فيه حظ أو جهة نازع طبعي أوجبه الشارع عينا أو كفاية، كما لو فرض في نفقة الزوجات والأقارب وما أشبه ذلك"^(٣).

وقد علمت طريقة الشرع في ذلك بتتبع أحكامه، وارتضي هذا الأصل لما وجد منه بالاستقراء جُمَل^(٤).

قال ابن السبكي: "قاعدة: (داعية الطبع تجزئ عن تكليف الشرع) وبعضهم يقول: (الوازع الطبيعي مغن عن الإيجاب الشرعي) وعبر الشيخ الإمام- رحمه الله- عن القاعدة في كتاب النكاح بأن (الإنسان يحال على طبعه ما لم يَمَ مَنع). ومن ثم لم يرتب الشارع على شرب البول والدم وأكل العذرة والقيء حداً اكتفاءً بنفرة الطباع عنها، بخلاف الخمر والزنا والسرقه لقيام بواعثها؛ فلو لا الحد لعمت مفسدها. وفي القاعدة مسائل، منها: لا يجب القسم بين النساء.

(١) ابن عاشور. الطاهر (٢٠٠٧م). مقاصد الشريعة الإسلامية. ط ٢. ص ١٢٦. دار السلام. القاهرة.

(٢) الشاطبي. الموافقات. ج ١ ص ٣٨٧. و ج ٢ ص ٩٢.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج ١ ص ٣٨٨.

(٤) المرجع السابق.

ومنها: لا يجب على الرجل وطء زوجته، وشذ القول بوجوب الوطأة الأولى لتقرير المهر، وقضاء الوطأة في القسم فيما إذا دخل في نوبة واحدة ووطئها، أما المولي: فواجبه أحد الأمرين من الوطء أو الطلاق.

ومنها: إقرار الفاسق -على نفسه- مقبول؛ لأن الطبع يزعه عن الكذب فيما يضر بنفسه أو ماله أو عرضه.

ومنها: عدم اشتراط العدالة في ولاية النكاح على وجه اختاره كثير من أصحابنا، منهم الشيخ عز الدين، محتجا بأن الوازع الطبيعي يزعم عن التقصير في حق الولي عليه.

ومنها: عدم وجوب الحد بوطء الميتة -وهو الأصح- قالوا: لأنه مما ينفر عنه الطبع، وما ينفر عنه الطبع لا يحتاج إلى الزجر عنه.

ومنها: ليس النكاح من فروض الكفايات خلافا لبعض الأصحاب، ومستند هذا الوجه النظر إلى بقاء النسل، وقد رده الشيخ الإمام بهذه القاعدة، وقال: في النفوس من الشهوة ما يبعثها على ذلك، فلا حاجة إلى إيجابه، والإنسان يحال على طبعه ما لم يرقم مانع^(١).

وانبنى على ذلك قاعدة أخرى تتعلق بمباحث الأوامر، وهي أنه إذا ورد الأمر بشيء يتعلق بالمأمور، وكان عند المأمور وازع يحمله على الإتيان به، فلا يحمل ذلك الأمر على الوجوب، لأن المقصود إنما هو الحدث على تحصيل الفعل مع عدم الإخلال به، وهذا الوازع كاف فيه^(٢).

ومن هنا نجد أن للقضايا المستفادة من العوائد الشرعية أثر ظاهر في العوائد الخطابية، حتى اعتبرت هذه العادة قرينة صارفة للأمر عن معناه الحقيقي، وهو الوجوب.

المطلب الثاني

(١) ابن السبكي. تاج الدين عبد الوهاب (١٩٩١م). الأشباه والنظائر (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض). ط ١. ج ١. ص ٣٦٨. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٢) الإسنوي. جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (١٩٨٧م). التمهيد في تخریج الفروع على الأصول (تحقيق: محمد حسن هيتو). ط ٤. ص ٢٦٩. مؤسسة الرسالة. بيروت.

المحكوم عليه

المسألة الأولى: تكليف المكره.

ينقسم الإكراه إلى نوعين: ملجئ وغير ملجئ^(١)، وقد اختلف الأئمة في منافاتهما لتكليف العباد، ولهذه المسألة وشائج بحكم العادة، من حيث إن داعي الطبع حامل على امتثال مقتضى الإكراه في مجاري العادة.

وقد ختم الإمام الغزالي كلامه في هذه المسألة بفرض صورة اتفاق داعي الشرع والإكراه، ثم قال:

"... وإن انبعث بداعي الشرع بحيث كان يفعله لولا الإكراه، بل كان يفعله لو أكره على تركه، فلا يمتنع وقوعه طاعة، لكن لا يكون مكرهاً وإن وجد صورة التخويف. فليتنبه لهذه الدقيقة"^(٢).

ولهذه النكتة ذهب المعتزلة إلى القول بامتناع التكليف بما أكره عليه لا بنقيضه، وذلك لأنهم اشترطوا في التكليف الإثابة، وهذا المكره إنما استجاب لداعي الطبع فلم يقع فعله طاعة^(٣).

فحقيقة الإكراه لا تتحقق إلا فيما حمل عليه المرء مما لا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه، وهو مع ذلك ذو قدرة صالحة لأن تتعلق بالفعل عادة، واختياره باقٍ، حتى فارق به الملجأ الذي صار كالآلة لا مندوحة له عن الفعل، مع عدم غفلته وفهمه للخطاب الشرعي^(٤).

فالإكراه لا يتصور إلا مع بقاء الاقتدار والاختيار، فلا يوصف المرتعش بأنه مكره على حركة أعضائه^(٥).

قال القاضي الباقلاني: "... وزعم كثير من الفقهاء أن المعنى المزيل لدخول فعل المكره تحت التكليف أنه واقع من فاعله بغير إرادة وقصد، فصار بمنزلة فعل النائم والمغلوب الذين لا قصد لهما، وهذا - أيضاً - باطل باتفاق المتكلمين، لأن مطلق زوجته، وقاتل غيره عند الإكراه عالم بما يفعله وقاصد إليه دون غيره.

فإن قيل: فما الفرق بينه وبين المختار الذي لا إكراه عليه؟

(١) لهم في هذا اصطلاحان:

أحدهما: أن الملجئ هو ما انتقلت معه القدرة على الفعل كالملقى من جبل لامندوحة له عن الوقوع، وغير الملجئ ما بقيت معه القدرة وعدم الرضا.

والثاني: أن الملجئ هو ما كان بما يفوت نفساً أو عضواً في غالب الظن وهو مفسد للاختيار، وغير الملجئ هو ما كان بحبس أو ضرب لا يفوت نفساً أو عضواً وهو يعدم الرضا ولا يفسد الاختيار.

انظر: المطيعي. حاشية على نهاية السؤل. ج ١. ص ٣٢٤.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ١٧٠.

(٣) الزركشي. سلاسل الذهب. ص ١٤٨.

(٤) الشربيني. تقريرات على حاشية العطار على جمع الجوامع. ج ١. ص ١٠١.

(٥) ابن السبكي. الإيهاج. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٨٨.

قيل له: الفرق بينهما أن المختار مطلق الدواعي والإرادات، والمكره مقصور الدواعي والإرادة على فعل ما أكره عليه، لا يختار غيره.

فإن قيل: ولِمَ صارت هذه حاله؟

قيل: لما يخافه من عظيم الضرر، وهو يدفع أعظم الضررين بأدونهما، ودواعيه مقصورة عليه لأجل ذلك^(١).

ولهذه الحقيقة ضابط معتبر في المكره وهو أن يصير خائفاً على نفسه من جهة المكره في إيقاع ما هدد به عاجلاً لأنه يصير محمولا طبعاً على الإتيان بمراده بذلك، فهذا الانبعاث الطبيعي لتوقي الوقوع في المكروه أمر مستمر في العادة لا يكاد يسلم منه بشر^(٢).

قلت: ولعل هذا الحكم المستمر بقانون العوائد هو مناط الفرق بين المكره والمضطهد الذي أخرج فأقر بحق ليسقط آخر، فالمخرج لم يصل لحد الانبعاث الطبيعي المخل بالرضا عادة كما هو المكره^(٣). والله أعلم.

وقد جرى التاج السبكي على اعتماد قول العقلاء في الترجيح بين ما أكره عليه وما هدد به، والنظر في جعل المهدد به في رأيهم مخرج للمرء عن طوعية اختياره ودواعيه المطلقة إلى حيز ضيق تقصر فيه الداعية على ارتكاب ما أريد منه بموافقة مقتضى الحامل، وهذا التحاكم إلى قول العقلاء ليس إلا جرياً مع أحكام العوائد والسنن الكونية^(٤).

وقد حكي الخلاف بين الأشاعرة والمعتزلة في جواز تكليف المكره، والتحقيق أنه لا خلاف بين الفريقين^(٥).

وذلك لأن الطائفتين تجوزان التكليف بفعل نقيض ما أكره عليه، لأنه باق عليه عقله وقدرته واختياره، بل هذا التكليف واقع في مسألة المكره على قتل معصوم.

وبقيت صورة توافق داعيي الشرع والإكراه، فعندئذ إن فعل المأمور به امتثالاً فلا يكون مكرهاً، وإن فعله تخلصاً من الضرر فلا يصح كونه مكلفاً لأنه يستحيل أن يكون ممثلاً حال كونه مكرهاً.

وحاصل المسألة أن لداعيي الشرع والإكراه على الفعل حالتان:

الأولى: أن يختلفا، وفي هذا لا ينافي التكليف بتركه، لبقاء خيرة المكلف مع الإكراه، فإن الإكراه يحقق الداعية إلى الاستجابة لمقتضاه، ولكنه لا يسلب المكره اختياره، بل يبقى مع ذلك إرادته، حتى لو اختار الترك لأمكنه.

(١) الباقلاني. أبوبكر محمد بن الطيب (١٩٩٨م). التقريب والإرشاد (تحقيق: عبد الحميد أبو زيد). ط ٢. ج ١. ص ٢٥١. مؤسسة الرسالة. بيروت.

(٢) البخاري. كشف الأسرار. ج ٤. ص ٣٨٢.

(٣) ابن قيم الجوزية. إعلام الموقعين. ج ٥. ص ٤٣٣.

(٤) وقد قيد نظر العقلاء بما اعتبره الشارع حتى لا يعترض بمسألة المكره على القتل، انظر:

ابن السبكي. الأشباه والنظائر. ج ٢. ص ١١.

(٥) العطار. حاشية على جمع الجوامع. مرجع سابق. ج ١. ص ١٠٦.

الثانية: أن يتفقا، وذلك إذا أكره على وفق الأمر الشرعي، مثل أن يكره على قتل من وجب قتله بالشرع، فإن انبعث بباعث الأمر حال الإكراه خرج عن عهده، وبقي الإكراه صورة، فلا يؤثر في الامتنال. وإن انبعث بباعث الإكراه ما خرج، لأنه ما قصد بالفعل طاعة الله عز وجل^(١).

المسألة الثانية: تكليف الملجأ.

(١) ابن رشيقي. الحسين المالكي (٢٠٠١م). لباب المحصول في علم الأصول (تحقيق: محمد غزالي عمرجاني). ط ١. ج ١. ص ٢٥٥. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. دبي.

الملجأ هو من لا مندوحة له عن الفعل الذي ألجئ إليه، كمن ألقى من شاهق على شخص يقتله بسقوطه فوقه، ومبنى قضية الإلجاء على الوجوب العادي والاستحالة العادية.

قال المحلي^(١) في شرح جمع الجوامع: "...فامتاعه تكليفه بالملجأ إليه أو بنقيضه لعدم قدرته على ذلك، لأن الملجأ إليه واجب الوقوع، ونقيضه ممتنع الوقوع، ولا قدرة له على واحد من الواجب والممتنع".

وعلق العطار^(٢) عليه بقوله: "(واجب الوقوع) أي عادة، وكذا قوله: (ممتنع الوقوع)..."^(٣).

وهذا الإنسان الذي بلغ درجة الإلجاء لم تبق له قدرة على الفعل أو الترك، بل هو بمنزلة الآلة التي لا فعل لها، ولهذا فإن الصحيح امتناع توجه التكليف بما ألجئ إليه أو بنقيضه^(٤).

وقد جوز بعضهم ذلك عقلاً ومنعه من جهة الشرع، وبني هذه المسألة على جواز تكليف ما لا يطاق، وكأنه نظر إلى الاشتراك في عدم صلاحية القدرة للإتيان بالمأمور به في المسألتين^(٥).

وأما المعتزلة فقد منعوا ذلك استناداً إلى قاعدة التحسين والتقبيح، فمن شروط حسن الأمر عندهم ما يرجع إلى دواعي المأمور، وشروطه عندهم "أن يكون متردد الدواعي بالألطف وغيرها، غير ملجأ ولا مستغن"^(٦).

وهنا مسألة دقيقة اختلف فيها الشراح وأصحاب الحواشي على جمع الجوامع لابن السبكي، وأصل الإشكال فيها أن صاحب المتن قرر أن تكليف الملجأ محال عقلاً، وهو مع ذلك موافق للأشاعرة في جواز التكليف بالمحال على ما سبق بيانه وتقريره.

ولم يظهر لكثير ممن تناول القضية وجه للفرق بين امتناع تكليف الملجأ وبين تجويز تكليف ما لا يطاق، وقد أجاب الشيخ عبدالرحمن الشرييني^(١) في تقريراته على حاشية العطار عن هذا بقوله:

(١) المحلي (توفي ٨٦٤ هـ) هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم، جلال الدين المحلي، فقيه شافعي أصولي مفسر. من أهل القاهرة، قال عنه ابن العماد: تفتازاني العرب. كان مهيباً صداداً بالحق. عرض عليه القضاء الأكبر فامتنع. من تصانيفه: "تفسير الجلالين" أتمه جلال الدين السيوطي. و"كنز الراغبين" في شرح المنهاج، و"البدر الطالع في حل جمع الجوامع"، و"شرح الورقات" كلاهما في أصول الفقه.

ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٩. ص ٤٤٧، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٣. ص ٩٣.

(٢) العطار (١١٩٠ - ١٢٥٠ هـ) هو حسن بن محمد بن محمود، أبو السعادات، العطار، الشافعي، الأزهري، مغربي الأصل، المصري. عالم، أديب، شاعر، مشارك في الأصول والنحو والمعاني والبيان والمنطق والطب والفلك، ولد بالقاهرة ونشأ بها، وأقام زمناً في دمشق، وعاد إلى مصر، فتولى إنشاء جريدة (الوقائع المصرية) في بدء صدورها، ثم مشيخة الأزهر سنة ١٢٤٦ هـ إلى أن توفي. من تصانيفه: "حاشية على جمع الجوامع" في الأصول، و"كتاب الإنشاء والمراسلات"، و"حاشية على شرح الأزهرية" للشيخ خالد في النحو، و"حاشية على شرح إيساغوجي" للأبهر في المنطق.

كحالة. معجم المؤلفين. ج ١. ص ٥٨٧، الزركلي. الأعلام. ج ٢. ص ٢٢٠.

(٣) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ١٠٠.

(٤) العطار. حاشية على جمع الجوامع. مرجع سابق. ج ١. ص ١٠٠، ابن السبكي. الإبهاج. مرجع سابق. ج ١.

ص ٢٨٨

(٥) الأمدي. أحكام الأحكام. مرجع سابق. ج ١. ص ٢٠٥.

(٦) البصري. المعتمد. مرجع سابق. ج ١. ص ١٧٨.

".. واعلم أن ههنا مقدمة لابد لك منها، وهي أن المتقدمين -رحمهم الله- اكتفوا في التفرقة بين المسائل المتشابهة بعنواناتها، فمسألة الغافل الكلام فيها من جهة امتناع تكليفه من حيث غفلته لا من حيث عدم صلاحية قدرته للمكلف به، وهو الامتنال، إذ قدرته صالحة له، إنما المانع غفلته عن الطلب حتى يمتثل، ومسألة تكليف ما لا يطاق الكلام فيها من جهة جواز تكليف من لا تصلح قدرته للمكلف به مع علمه بالتكليف وعدم إكراهه وإجانه، ومسألة المكره الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه بالإكراه وبقي اختياره وقدرته مع علمه بالتكليف، ومسألة الملجأ الكلام فيها من جهة عدم جواز تكليف من أزيل رضاه واختياره وصار بحيث لا قدرة له أصلاً بالإلجاء، فكل مسألة من هذه المسائل لابد أن تعتبر مقيدة بهذه القيود المأخوذة من عنوانها وإلا لم تكن هي محل الكلام فيها، والمتأخرون لم يلتفتوا لهذه القيود فاشتبه عليهم الأمر، وأشكل عليهم الفرق.." (٢).

وعلى هذا فإن الامتناع في تكليف الملجأ مرجعه لأمر في المكلف نفسه، وليس في المكلف به، ومن هنا كان تكليفاً محالاً.

المطلب الثالث

الحكم

(١) الشرنينبي (توفي ١٣٢٦ هـ) هو عبد الرحمن بن محمد بن أحمد الشربيني . فقيه شافعي مصري . ولي مشيخة الجامع الأزهر سنة ١٣٢٢ هـ - ١٣٢٤ . توفي بالقاهرة .
من تصانيفه : " حاشية على شرح بهجة الطلاب " في فروع الفقه الشافعي ، " تقرير على شرح جمع الجوامع " في الأصول ، و " تقرير على شرح تلخيص المفتاح " في البلاغة .
كحالة . معجم المؤلفين . ج ٢ . ص ١٠٧ ، الزركلي . الأعلام . ج ٣ . ص ٣٢٤ .
(٢) انظر تقارير الشربيني المطبوعة بهامش حاشية العطار : العطار . حاشية على جمع الجوامع . مرجع سابق . ج ١ . ص ١٠٠ .

المسألة الأولى: الرخصة والعزيمة.

ينبغي الكلام في هذا الفن من الأحكام على معرفة قصد الشارع في تكليفه ومراعاته لأحوال المكلفين وما جبلوا عليه، وهو ما أوضحه الشاطبي في قوله: "المقصود في التشريع إنما هو جاز على توسط مجاري العادات، وكونه شاقاً على بعض الناس أو في بعض الأحوال مما هو غير المعتاد، لا يخرج عن أن يكون مقصوداً له"^(١).

فأسباب الرخص نيطة بما هو المستمر من أحكام العادة، ولم يحكم في ذلك جزئيات المشاق على الأمر الكلي، بل جعل عارض المشقة -القليل حصوله غير الدائم- مع أصل عدم المشقة كالأمر المعتاد الواجب نظراً للسنن المطردة، سواء ما تعلق منها بالدنيا وما اتصل منها بالشرع ومقتضياته^(٢).

وليست الرخصة إلا حكماً شرعياً تغير إلى سهولة لعذر مع قيام السبب الأصلي للحكم^(٣)، فهي توسعة على المكلف تجنبه مشقة تلزمه بامتناله الحكم الأصلي القائم سببه، وهذه المشاق لا تخرج عن نوعين:

أولهما: مشقة محققة، وهو أكثر ما علق به الشرع رخصه، كالمرض والسفر، وهذا النوع إن علم المكلف أن بقاءه على العزيمة مدخل عليه فساداً غير مطاق طبعاً أو شرعاً فرجوعه للرخصة مطلوب لحق الله، وإن كان الفساد مظنوناً فالأصل بقاءه على العزيمة حتى يقاوم ظنه الحرج مقتضى أصل الحكم فيغلبه.

ثانيهما: مشقة متوهمة، لم يوجد سببها ولا حکمتها، فإن كان للسبب عادة مطردة، ووجد من بعد ذلك على ما جرت عليه سنته، ووقعت الرخصة موقعها، ففي أجزاء العمل بالرخصة خلاف، مع حرمة أصل الإقدام ابتداء على ارتكاب مقتضى سبب لم يوجد^(٤).

ثم إن العزائم مطردة مع العادات الجارية، والرخص مشروعة عند انخراق تلك العوائد، فإن الأعداء التي هي أسباب الرخص كالمرض والسفر وفقدان الماء ليست هي الأحوال المستمرة على المكلفين، وإنما أضدادها هي الغالب الذي جاءت أحكام الشرع الأصلية على وفقه وبما يناسبه^(٥).

ولشدة الارتباط بين حقيقة الرخص والعزائم وبين العادات المطردة نجد أن القرافي أدخل في بعض اجتهاداته لتحديد معنيي الرخصة والعزيمة ركناً زائداً هو المانع المشتهر.

(١) الشاطبي. الموافقات. ج ١. ص ٢٢٨.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الزركشي. تشنيف المسامع. ج ١. ص ٧٨.

(٤) الشاطبي. الموافقات. ج ١. ص ٢٣١.

(٥) الشاطبي. الموافقات. ج ١. ص ٢٤٤.

فجعل العزيمة: طلب الفعل السالم عن المانع المشتهر، والرخصة: جواز الفعل مع المانع المشتهر^(١).

قال: "ونعني بالمشتهر ما تنفر عنه النفوس المتقية"^(٢).

وإنما النفرة أمر طبيعي يحصل عند الاختلال فيما اعتادته النفوس من أحكام الشرائع، فرجع هذا إلى الأحكام العادية المطردة.

نعم هو قد أورد أسئلة على التعريف السابق، ولم يجب عليها، لكن هذا المرصد لتعلق الرخص بانخراط العادات لم ينهدم بتلك الإيرادات.

بل إن سبب قبول النفوس لرخصة السلم والمساقاة إنما هو عموم الحاجة إليها، ولا يقدح هذا في كونها خارجة عن عادة الشارع في هذا الجنس من الأحكام^(٣).

وبهذا فإن قاعدة الحكم العادي أساس في درك معنى هذا النوع من الأحكام.

المسألة الثانية: مقدمة الواجب.

(١) القرافي. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (٢٠٠٤م). شرح تنقيح الفصول. ص ٧٣. دار الفكر، القرافي. أحمد بن إدريس (١٩٩٦م). نفائس الأصول شرح المحصول (تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض). ط ١. ج ١. ص ٣٣٤.

(٢) القرافي. نفائس الأصول. ج ١. ص ٣٣٤.

(٣) ابن عاشور. مقاصد الشريعة الإسلامية. ص ٣٨٠.

هذه المسألة هي المتعلقة بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به، وصلتها بحكم العادة من حيث إن ما يتوقف حصول المأمور به على وجوده لا يخلو إما أن يكون توقفه عليه عقلياً، وإما أن يكون شرعياً، وإما أن يكون عادياً.

ولهذه القضية صلة أخرى بمجاري العادة، وذلك أن ما يتوقف عليه الواجب إما أن يكون متوقفاً عليه في وجوده شرعاً كالوضوء للصلاة أو عقلاً^(١) كالسير للحج، وإما أن يكون متوقفاً عليه في العلم به وتحقق إبراء الذمة كستر شيء من الركبة لستر الفخذ و الإتيان بالخمس لمن ترك صلاة ونسي.

وهذا القسم الثاني المتوقف عليه العلم لا تلبس فيه بين الواجب الأصلي ومقدمته غير أنه لا يمكن عادة إلا بفعلها، فمبنى هذا الوجوب التبعي المحقق لبراءة الذمة هو الاستحالة العادية^(٢).

ولا يعترض على هذا بما ذكره حجة الإسلام الغزالي في المستصفى حين قال: " فإن قيل: لو قدر على الاقتصار على غسل الوجه^(٣) لم يعاقب. قلنا: هذا مسلم؛ لأنه إنما يجب على العاجز، أما القادر فلا وجوب عليه"^(٤).

لأنه رحمه الله- كان غرضه بيان وجه وجوب المقدمة تبعاً للأصل، وتوضيح أن وجوبها ليس لذات العلة التي اقتضت الإتيان بالواجب المقصود، وهذا الفرض الذي ساقه على صورة الاعتراض لا ينافي الاستحالة العادية الثابتة في هذه المسألة.

(١) وهذه القسمة راعت كون الحكم العادي من قبيل الحكم العقلي كما هو ظاهر من المثال.

(٢) المطيعي. حاشية على نهاية السؤل. ج ١ ص ٢١٢.

(٣) يعني دون أن يغسل شيئاً من رأسه ليتحقق علمه باستيعاب محل الفرض من الوجه.

(٤) الغزالي. المستصفى. ج ١ ص ١٣٩.

المبحث الثاني

أثر الحكم العادي في باب الأدلة الشرعية

وفيه خمسة مطالب

- المطلب الأول: الكتاب.
- المطلب الثاني: السنة.
- المطلب الثالث: الإجماع.
- المطلب الرابع: القياس.
- المطلب الخامس: الأدلة المختلف فيها.

المطلب الأول

الكتاب

المسألة الأولى: التواتر.

من المقرر المشتهر أن ثبوت الدليل هو أول ما ينبغي النظر فيه بحسب التقدم الطبيعي قبل الفكر في أوجه الاستفادة منه والاستنباط لأحكامه، ولذا اعتنى الأصوليون بقواعد الثبوت وصحة النسبة إلى مصدر الحجية، فإنه "لا يجاوز نظر الأصولي قول الرسول عليه السلام وفعله"^(١)، ولا يمكن الوصول إليه ما لم يحسن دراسة الأخبار وأنواعها، وما تورثه من علم بصحتها أو ظن يجعلها في مرتبة القبول والتسليم.

وقد قسم الأئمة الخبر إلى: متواتر، وأحاد، ومحل بحثنا ههنا الأول، ومبناه على قضية الاستحالة العادية، وعليها مداره.

وسنقسم الكلام فيه على فروع.

الفرع الأول: معنى التواتر:

المتواتر عندهم: هو خبر جماعة مفيد بنفسه للعلم بمخبره^(٢)، ولا يحصل هذا إلا ببلوغهم في الكثرة مبلغاً تحيل العادة معه تواطؤهم على الكذب^(٣).

الفرع الثاني: مأخذ العلم بالخبر المتواتر:

مما ينبغي التنبيه له أن العقل المطلق لا يحيل الكذب على خبر الجماعة وإن كانوا جميع أهل الأرض، وإنما منشأ القطع بمضمون الخبر المتواتر اعتبار مجاري العادة، وأنه لا يمكن مع اختلاف الأغراض والأهواء، وانتفاء الدواعي الحاملة على التواطؤ، وقبح الكذب عند العقلاء أن يجتمع العدد الكثير على الإخبار بخلاف الواقع^(٤).

وتلك الإحالة العادية تؤسس على امتناع الكذب من حيث العدد لا باعتبار قرائن أخرى ينفك عنها الخبر، ولهذا فإن ما قيل من كفاية خبر الصديق رضي الله عنه - أو الفاروق - رضي الله عنه - في إفادة الجزم وأنه لا فرق بين المتواتر وخبر الأحاد المحقق بالقرائن منتقد بأن ذلك راجع إلى اعتقاد المخبر، ثم هو مبناه على جلاله المخبر ورفعة مقامه وتباعده عن الكذب، لا إلى حكم عادي مطرد^(٥).

(١) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٣٨.

(٢) الأمدي. الأحكام. ج ٢. ص ٢١.

(٣) ابن الجزري. معراج المنهاج. ج ٢. ص ٢١.

(٤) المرادوي. التحبير شرح التحرير. ص ١٨٢٥. مكتبة الرشد.

(٥) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ١٤٨، المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ٣. ص ٦٩٣.

إذا وضح ذلك تبين من بعد علة بحث الأصوليين في تحديد عدد التواتر، واختلاف آرائهم بين مثبت لقدر معين، وآخر ينفي أن يكون عدد التواتر أقل من كذا وكذا، فكل ذلك مبني على تسليم أن الإحالة العادية متعلقة بالخبر من حيث عدد مخبريه مع قطع النظر عن ملاحظة القرائن.

ولا يقدح في ذلك أن الخبر غير منفك عادة عن القرائن المصدقة له أو القادحة فيه، فإن كلامنا هنا عن مفهوم التواتر الذي يحرر معناه في الذهن بما يعين على إدراك الواقع بقوانين كلية منضبطة، ولذا نجد أن العلماء يبحثون القرائن على أنها قائمة مقام العدد في هذا المبحث، قال حجة الإسلام الغزالي:

"..لأن مجرد الإخبار يجوز أن يورث العلم عند كثرة المخبرين، وإن لم تكن قرينة، ومجرد القرائن أيضاً قد يورث العلم وإن لم يكن فيه إخبار. فلا يبعد أن تتضم القرائن إلى الإخبار، فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين"^(١).

وفي موضع آخر قرر هذا بقوله: "فقد بان بهذا أن العدد يجوز أن يختلف بالوقائع والأشخاص، فرب شخص انغرس في نفسه أخلاق تميل به إلى سرعة التصديق ببعض الأشياء، فيقوم ذلك مقام القرائن، وتقوم تلك القرائن مقام خبر بعض المخبرين. فشيء من ذلك لا برهان على استحالة"^(٢).

و لا بد لكثرة العدد من حد تنتهي عنده فقيده العلم بمضمون الخبر، وهذا المبلغ من الناس لا يتفاوت في نفس الأمر -مع تسليم أن بعضه يصح قيام القرائن المصدقة مقامه في بعض الأحيان- وذلك "لأن ما جرت به العادة واستقرت عليه لا يختلف، ومتى ثبت حكم ببعض الجنس ثبت بسائره، ألا ترى أن النار لما جرت العادة بوقوع الإحراق عند مجاورة جزء منها وقع الإحراق عند مجاورة سائر أجزائها؟ وهكذا سائر ما هو واقع بالعادة، ولا تعليل في هذا الباب كله إلا ما أجرى الله به العادة"^(٣).

ثم مع هذا الذي نقرر من اعتبار العدد من حيث هو سبباً للعلم في المتواتر، فإن الراجح من قول العلماء عدم تحديد مقدار لهذا العدد، وإنما يحال في ذلك إلى حصول العلم في نفس السامع فمتى كان ذلك تيقناً كونه متواتراً استوفى شروطه.

فإن قيل: العلم مستفاد من التواتر فإثبات التواتر به باطل لأنه يلزم منه الدور، فالجواب: إن نفس التواتر سبب للعلم، والعلم الحاصل سبب في العلم بالتواتر، وهذا حال كل علة خفية مع معلولها الظاهر، كالعالم مع الصانع، فانفكاك الجهة مخلص عن الدور المتوهم، ولا يقال بعد هذا العلم لازم أعم فلا يصح جعل ثبوته دالاً على الملزوم الأخص، لأن الكلام فيمن انتفت عنده سائر

(١) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٢٥٦.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٢٥٨.

وانظر ما توهمه فضيلة الأستاذ د. محمد الأشقر -رحمه الله تعالى- في تعليقه على هذا الموضوع، وظنه وقوع حجة الإسلام في التناقض، وإنما وقع في هذا لعدم مراعاته ما حررنا أعلاه من كون الاستحالة العادية في التواتر متعلقة بكثرة العدد من حيث هي، ورحم الله القائل: "ولسنا نعصم الغزالي من الخطأ في التكثير، ولكننا نعلم أن تخطئته من أصعب الأمور، وأنها أحق شيء بالتأخير إلى أن تبطل معاذير الصواب، فإنه ليعرف ما يقول، وإنه ليقوله بعد أن يعرف كل ما يقال".

(٣) الباجي. أبو الوليد (٢٠٠٨م). إحكام الفصول (تحقيق: عبدالمجيد التركي). ط ٢. ج ١. ص ٣٢٩. دار الغرب الإسلامي. تونس.

العلل غير التواتر فدلالة العلم بمضمون الخبر مقصورة على سببها الباقي وهو بلوغ الخبر مبلغاً لا يبقى معه شك، وهو التواتر^(١).

نعم قد يحصل الاشتباه في بعض الحالات، فيصعب التمييز للمتواتر لكون العلم الحاصل في نفس السامع لا ينحصر سببه في التواتر وبلوغ العدد الكامل الكافي بنفسه في إفادة اليقين، فيكون المتواتر قسمان:

الأول: ما نقله الجم الغفير، حتى اضمحل في جانبه أثر القرائن المصاحبة في تحصيل أصل العلم بمضمون الخبر، ولو فرض الغفلة عنها لاستحال في العادة اجتماع مثل هذا العدد على كذب فهذا متواتر لا مرية فيه.

الثاني: ما نقلته جماعة متوسطة العدد، فأورث العلم بمعونة ما صاحبه من القرائن، فاشتبه الحال فيه: أفاد العلم لتواتره أم هو خبر آحاد احتفت به القرائن فأورث سامعه العلم لذلك^(٢).

ووجه الجمع بين ما قرر آنفاً وبين عدم التحديد لعدد المخبرين، واختلاف الوقائع والأشخاص في مبلغ العدد الذي يحصل به العلم، أن الواقع لا يمكن فيه عادة أن يحصل استواء بين خبرين من كل وجه، ولهذا فإن القول بأن كل عدد أفاد خبرهم علماً بواقعة لشخص فمثله يفيد بغيرها لشخص آخر صحيح إن حصل التساوي من كل وجه، وهذا بعيد وقوعه، لكنه بالفرض مسلم، ولا يقدح في هذه القاعدة غير فوات المحل الصالح لها في مجاري العادة^(٣).

الفرع الثالث: نفي التواتر:

وقد نفي السمنية^(٤) والبراهمة^(٥) إفادة المتواتر العلم، واحتجوا بشبه؛ منها ما ينفي وقوعه، ومنها ما ينفي إفادته العلم، ومنها ما ينفي كون العلم المستفاد منه ضرورياً.

أما الضرب الأول فشبهتهم فيه ترجع إلى حكم العادة بوجه ما، وذلك لأنهم نفوا إمكان اتفاق الجم الغفير على خبر واحد، وجعلوا هذا من المحال عادة.

قالوا: إن التواتر في الأخبار لا يكون، كما في اجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد، وهذا باطل قطعاً لاختلاف الرغبات والشهوات بحكم العادة في الناس، وليس الإخبار بالمعلوم مما تختلف فيه الدواعي، فحكم العادة هنا قاصر بصدق الجم الغفير من الناس، ومقتض فيما قاسوا عليه التباين في أهوائهم حتى يستحيل عادة اتفاقهم على لون من الطعام واحد.

(١) التفقازاني. شرح العقائد النسفية مع الحواشي البهية ج ١ ص ٥١.

(٢) الخراسي. محمد صالح (٢٠٠٨م). النكت الغرر على نزهة النظر. ط ١. ص ٩٨. دار القادري. دمشق.

(٣) المرجع السابق.

(٤) السمنية: قوم من عبدة الأوثان، نسبتهم إلى سومنات، يقولون بالتناسخ، وبأنه لا طريق للعلم سوى الحس. انظر:

التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٩٧٦.

(٥) البراهمة: طائفة من الهند ينكرون الرسالات، ويعترفون بالوحدانية، وينسبون أنفسهم لإبراهيم عليه الصلاة والسلام. انظر:

التهانوي. كشف اصطلاحات الفنون ج ١ ص ٣٢٠.

وكلامهم مردود بما نجد في أنفسنا من القطع بوجود الأماكن البعيدة التي لم نرها غير أنا بلغتنا الأنبياء عنها حتى لم يبق لدينا شك في صدق تلك الأخبار^(١).

الفرع الرابع: نوع العلم المستفاد من الخبر المتواتر:

وقد اختلف في مفاد المتواتر من العلوم الحاصلة في نفس السامع، فقال الجمهور بأنها من قبيل العلوم الضرورية، فإنها حاصلة لمن لم يتأهل للنظر كالصبيان والبله، ومما يدل على ذلك أيضاً أن ما علم بالدليل النظري يصح أن يطرأ عليه الشك والارتباب، وتكتفه الشبهات القاذحة، وليس المستفاد من التواتر مما يجوز فيه ذلك، فتبين أنه ليس من قبيل العلوم المستفادة بالنظر^(٢).

و جعلها الكعبي من النظريات، لتوقفها على ملاحظة كون المخبرين يستحيل اجتماعهم على الكذب، وكل خبر جاءنا من طريق جمع مثلهم فإنه مقطوع بصدقه^(٣).

وحقق الغزالي أنها من قبيل القضايا التي قياساتها معها، حتى لا تحتاج إلى ترتيب مقدمات، وتردد الفكر عوداً على بدء كما هو شأن العلوم النظرية الكسبية، فالخلاف لفظياً^(٤).

الفرع الخامس: التواتر السكوتي:

ومما يتعلق بالمتواتر قسم سماه المطيعي التواتر السكوتي، وهو أن يروي الخبر واحد بحضرة من يمتنع عادة سكوتهم عن تكذيب الخبر إن كان باطلاً، لكونهم ممن حصلوا أسباب العلم به، فلم يبق سكوتهم إلا تصديقاً له، وهذا يورث اليقين بصدق الخبر^(٥).

(١) ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٢. ص ٣٠٦، الإيجي. شرح مختصر المنتهى وحواشيه. ج ٢. ص ٤١٤.

(٢) الباجي. إحكام الفصول. ج ١. ص ٣٢٦.

(٣) الغزالي. المستقصى. ج ١. ص ٢٥٢.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ٣. ص ٦٤.

المسألة الثانية: القراءة الشاذة.

هي ما نقل لا على سبيل التواتر^(١)، والخلاف فيها من جهتين:
الأولى: إثباتها قرأنا.

الثانية: الاحتجاج بها في الأحكام الشرعية.

وسنقسم الكلام فيهما على فرعين:

الفرع الأول: إثبات القراءة الشاذة قرأنا:

قد اتفق العلماء على اشتراط التواتر لما يعد من القرآن، ولم ينازع في ذلك أحد يعرف ممن يعتبر قوله^(٢).

حتى من نسب إليهم القول بثبوت القرآنية لما نقل أحاداً -على تسليم صحة النسبة- إنما وجهوا قولهم بأنه متواتر في الطبقات الأولى، وهو كاف في قرآنيته عندهم لما ثبت من نقل العدول له بوصف التنزيل، ولو لم يقطعوا بكونه من القرآن لما استحلوا نقله مع عدالتهم^(٣).

ولكن هذا التوجيه وإن كان يلقي قبولا ببدائي الرأي، وقد يروج به هذا القول عند من لم يتأمل، فإنه يبطل إذا لوحظ أن تجويز هذا قادح في أصل عظيم من قواعد الدين، فإن منتهاه يصح قعود الأمة عن نقل كتاب ربها على وجه التواتر، وأنه قد وقع منها ذلك في بعضه، وهو ما ادعي قرأنا مما نقله الواحد عن مثله، وهذه شناعات تقضي برد هذا التوجيه وإبطاله.

قال المرداوي^(٤): "كتمان أهل التواتر ما يحتاج إلى نقله ممتنع، خلافاً للرافضة حيث قالوا: لا يمتنع ذلك، لاعتقادهم كتمان النص على إمامة علي -رضي الله عنه- وهذا والله لا يعتقده مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر أن يكون خير القرون الذين رضي الله عنهم وشهد لهم النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة، وقد أخبر الله تعالى في كتابه عنهم بأنه رضي عنهم يعلمون أن الإمامة يستحقها علي -رضي الله عنه- ويكتمون ذلك فيما بينهم، ويولون غيره، هذا من أمحل المحال

(١) هذا التعريف للقراءة الشاذة هو ما اعتمده صاحب جمع الجوامع، مع أن القراء لهم اصطلاح خاص في ذلك يبنونه على شروطهم الثلاثة المشتهرة في ضابط القراءة المعتمدة، وليس هذا مما يعيننا في البحث، لقصدنا النظر في الجهات التي تبنى على حكم العادة من المسألة لا غير. انظر:

القطار. حاشية على شرح جمع الجوامع. ج ١. ص ٢٩٩، المرداوي. التحبير شرح التحرير. ص ١٣٨٦.

(٢) وفي هذه القضية وقع الاختلاف في توجيه كلام التاج السبكي من جمع الجوامع في قوله: "لا ما نقل أحاداً على الأصح". فإنه يفهم وجود خلاف في المسألة، وهو ما ارتضاه ابن قاسم وأثبتته اعتماداً على جلالة التاج وارتضى حكاية القاضي أبي بكر الخلاف في كتاب الانتصار سنداً له. انظر:

ابن قاسم العبادي. الآيات البيّنات حاشية شرح جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٠٩، الباقلاني. القاضي أبوبكر بن الطيب (٢٠٠١م). الانتصار للقرآن (تحقيق: محمد عصام القضاة). ط ١. ج ١. ص ٦٥. دار الفتح. عمان.

(٣) المرجع السابق.

(٤) المرداوي (٨١٧ - ٨٨٥ هـ) هو علي بن سليمان بن أحمد بن محمد، علاء الدين المرداوي نسبة إلى مردا إحدى قرى نابلس بفلسطين. شيخ المذهب الحنبلي حاز رئاسة المذهب. ولد بمردا، ونشأ بها ثم انتقل إلى دمشق وتعلم بها. وانتقل إلى القاهرة ثم مكة. من مصنفاته: "الإتصاف في معرفة الراجح من الخلاف" ثمانية مجلدات، و"التفقيح المشبع في تحرير أحكام المقنع"، و"تحرير المنقول في تهذيب علم الأصول". ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٩. ص ٥١٠، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٢. ص ٤٤٧.

الذي لا يرتاب فيه مسلم، ولكن هذا من بهت الرافضة عليهم من الله ما يستحقون، وأن^(١) هذا في القبح كتواطؤهم على الكذب وهو محال عليهم^(٢).

واشترط التواتر مرجعه إلى الوجوب العادي فيما تتوافر الدواعي على نقله ومن ذلك تواتر القرآن، قال ابن الحاجب:

"ما نقل أحاداً فليس بقرآن؛ للقطع بأن العادة تقضي بالتواتر في تفاصيل مثله"^(٣).

قال البابرّي^(٤) في شرح الموضع السابق من متن ابن الحاجب:

"... العادة تقضي أن يكون مثل هذا الكتاب المعجز متواتراً في أصله وأجزائه ووضعه وترتيبه ومحلّه، إذ الدواعي تتوافر على نقله إلى أن يصير متواتراً. فما لم يبلغ حد التواتر لا يحكم بكونه قرآناً"^(٥).

الفرع الثاني: الاحتجاج بالقراءة الشاذة في الأحكام:

هذه المسألة محل خلاف على قولين:

القول الأول: القراءة الشاذة حجة.

وقد قال به الحنفية والحنابلة وهو الصحيح من مذهب الشافعية.

وذلك لأنه لا يخرج عن كونه قرآناً أو خبراً مرفوعاً وكلا الجنسين من النصوص التي نصبها الشارع أدلة على أحكامه^(٦).

قال التاج السبكي: "وأما إجراؤه مجرى الأحاد فهو الصحيح"^(٧).

القول الثاني: ليس القراءة الشاذة بحجة.

وهو قول بعض الشافعية، وادعى إمام الحرمين أنه ظاهر المذهب^(٨).

(١) كذا في المطبوع، والوجه كسر الهمزة.

(٢) المرداوي. التحبير شرح التحرير. ص ١٨٢٤.

(٣) ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٢، ص ٨٢.

(٤) البابرّي (توفي ٧٨٦ هـ) هو محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين، البابرّي الرومي. نسبته إلى (بابرّا) قرية بنواحي بغداد. فقيه حنفي. كان إماماً محققاً بارعاً في الحديث، حسن المعرفة بالعربية والأصول. رحل إلى حلب ثم إلى القاهرة، وأخذ عن علمائها. عرض عليه القضاء مراراً فامتنع. وولي مشيخة الشيوخونية أول ما فتحت. من تصانيفه: "شرح الهداية"، و"شرح السراجية" في الفرائض، و"شرح مشارق الأنوار" للصغاني، و"شرح المنار" و"شرح أصول البزدوي" ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٨، ص ٥٠٤، اللكنوي. الفوائد البهية. ص ٨٠، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٣، ص ٦٩١.

(٥) البابرّي. محمد بن محمود (٢٠٠٥م). الردود والنقود (تحقيق: ضيف الله العمري). ط ١. ج ١. ص ٤٦٧. مكتبة الرشد. الرياض.

(٦) المرداوي. التحبير شرح التحرير. ص ١٣٩٣، الأنصاري. فوائح الرحموت. ج ٢، ص ١٩.

(٧) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١، ص ٣٠٠.

(٨) الجويني. البرهان. ج ١، ص ٢٥٧.

قال أصحاب هذا الرأي: لا يصلح ما نقل من القرآن بطريق الأحاد حجة لإثبات الأحكام الشرعية، وذلك لأنه نقل قرآنًا ولم تثبت قرآنيته^(١).

ولهم في الاحتجاج على ذلك ما يتصل لحكم العادة بسبيل، قال إمام الحرمين:

"و الذي يحقق سقوط الاحتجاج بالقراءة الشاذة أمران: أحدهما: أن القرآن قاعدة الإسلام وقطب الشريعة، وإليه رجوع جميع الأصول، ولا أمر في الدين أعظم منه، وكل ما يجل خطره ويعظم وقعه، لا سيما من الأمور الدينية فأصحاب الأديان يتناهون في نقله وحفظه، ولا يسوغ في أطراد الاعتياد رجوع الأمر فيه إلى نقل الأحاد، ما دامت الدواعي متوفرة، والنفوس إلى ضبط الدين متشوفة. وهذا يستند إلى ما سبق تمهيداً فيما يقتضي تواتر الأخبار. فهذا وجه.

والوجه الثاني: أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم أجمعوا في زمن أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه على ما بين الدفتين، واطرحوا ما عداه، وكان ذلك عن اتفاق منهم، وابن مسعود لما شُبه بنكر، ناله من خليفة الله تعالى أدب بين، ولم ينكر على عثمان ذلك منكر، وكل زيادة لا تحويها الأم، ولا تشتمل عليها الدفتان، فهي غير معدودة في القرآن"^(٢).

وبؤد قولهم ما تقرر من أن خبر الأحاد فيما تتوافر الدواعي على نقله من المقطوع بكذبه^(٣).

و أجاب أصحاب الرأي الأول: بأن قاعدة القطع بكذب خبر الأحاد فيما تتوافر الدواعي على نقله لا يتأتى الاعتماد عليها في إبطال القراءة الشاذة رأساً، وذلك لأن لها وجهان:

١- وجه القرآنية الذي يبطل لاقتضائه النقل تواتراً.

٢- وجه كونها خبراً رواه الثقات مرفوعاً، فتبقى حجيته كمنظائره^(٤).

وقد ضعف الغزالي هذا الجواب، وذلك لأنه إن لم يجعل المروي أحاداً من القرآن كما هو الوفاق بين المذهبين- فإنه يحتمل أن يكون اجتهداً من الراوي لدليل ظهر له.

قال: " ما تردد بين أن يكون خبراً أو لا يكون فلا يجوز العمل به، وإنما يجوز العمل بما يصرح الراوي بسماعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم"^(٥).

وهذا الاحتمال الذي ذكره الغزالي، وانتحى تجاهه نظر بعض أصحاب الحواشي في دليل القول الأول، رده ابن قاسم بأن الفرض كونه منقولاً عن النبي صلى الله عليه وسلم، فهو مرفوع قطعاً، فلا يصح مع ذلك تجويز كونه مذهباً للراوي، ولو سلم في بعض أفراد عدم التصريح بالرفع، كان في حكم المرفوع إذ القرآنية مما لا مدخل للرأي فيه^(٦).

(١) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٠٠.

(٢) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٢٥٧.

(٣) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ١٤٦.

(٤) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٠١.

(٥) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ١٩٤.

(٦) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٠٠.

على أن هذا الافتراض بعيد، فإن هذا الإلباس مما ينتزه عنه الصحابة الناقلون لنا هذا الكتاب العظيم المهيم على ما سواه.

ولذا قال ابن قدامة في رد هذا الاعتراض:

"وقولهم: (يجوز أن يكون مذهبا له). قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم. فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم، إذ جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآنا، والصحابة رضي الله عنهم- لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي - صلى الله عليه وسلم- ولا في غيره فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآنا؟! هذا باطل يقينا"^(١).

(١) النملة. عبد الكريم بن علي (١٩٩٦م). إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر. ط ١. ج ٢. ص ٣١٠. دار العاصمة. الرياض.

المطلب الثاني

السنة

المسألة الأولى: خبر الأحاد فيما تتوافر الدواعي على نقله.

هذه المسألة من الأصول العظيمة في حفظ الدين، فيها علم إعجاز القرآن، وامتناع معارضته على مر العصور، وهذا الأصل عماده الحكم العادي، فإن حاصل المسألة أن رواية الفرد خبراً لو وقع مضمونه لعلمه الجم الغفير مع توافر دواعيهم على نقله، ثم لم يرو هذا الخبر منهم إلا الفرد أو لم يروه منهم أحد، فهذا مما تقتضي العادة بكذبه، وذلك لأن سكوتهم - والحال كذلك - محال عادة^(١).

ثم إن ترجمة المسألة على نحو ما ذكرنا هو الأوفق بطريقة المتكلمين، وإن كان الحنفية ردوا خبر الأحاد فيما تعم به البلوى تأسيساً على الحكم العادي الذي ذكرنا، مع قولهم بأن الخبر على هذه الصفة يعارض الأدلة المقتضية وجوب تبليغ الأحكام والدالة على عدالة الصحابة، لأنه لو ثبت الخبر فيما تعم به البلوى ثم أعرض عن بلاغه الصحابة لحكمنا بتهاونهم في أداء ما وجب عليهم وهذا قاذح في ديانتهم.

قال صدر الشريعة^(٢): "فصل في الانقطاع: وهو ظاهر وباطن... وأما الانقطاع الباطن فأما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل، أما الأول فأما بمعارضة الكتاب... وإما بمعارضة الخبر المشهور... وإما بكونه شاذاً في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فإنه لو كان، فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل"^(٣).

وهذا التفريق بين ما تعم به البلوى وبين ما تتوافر الدواعي على نقله لا مناص عنه لفهم كلام الأئمة، وقد بين حجة الإسلام الغزالي ذلك فقال:

"خبر الواحد فيما تعم به البلوى مقبول، خلافاً للكرخي^(٤) وبعض أصحاب الرأي؛ لأن كل ما نقله العدل وصدقه فيه ممكن وجب تصديقه، فمس الذكر مثلاً نقله العدل وصدقه فيه ممكن فإنما

(١) الأنصاري. فوائح الرحموت. ج ٢. ص ١٥٥، المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ٣. ص ٧٠٤.

(٢) صدر الشريعة (توفي ٧٤٧ هـ) هو عبيد الله بن مسعود بن محمود بن أحمد، المحبوبي، الحنفي، صدر الشريعة الأصغر. فقيه، أصولي، جدلي، محدث، مفسر، نحوي، لغوي، أديب، بياني، متكلم، منطقي. أخذ العلم عن جده محمود وعن أبي جده أحمد صدر الشريعة وصاحب (تفكيح العقول في الفروق) وعن شمس الأئمة الزرنجي وشمس الأئمة السرخسي وعن شمس الأئمة الحلواني وغيرهم. من تصانيفه: "شرح الوقاية"، و"النقاية"، مختصر الوقاية"، و"التفكيح"، وشرحه "التوضيح" في أصول الفقه، "تعديل العلوم".

اللكلوي. الفوائد البهية. ص ٤٥، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٢. ص ٣٥٥.

(٣) التفتازاني. التلويح. ج ٢. ص ١٧.

(٤) أبو الحسن الكرخي (٢٦٠ - ٣٤٠ هـ) هو عبيد الله بن الحسين، أبو الحسن الكرخي، مولده بالكرك ووفاته ببغداد، فقيه، انتهت إليه رئاسة الحنفية بالعراق، البلاد ومن كبار تلامذته أبو بكر الرازي. من تصانيفه: "رسالة في الأصول" وعليها مدار فروع الحنفية، و"شرح الجامع الصغير" و"شرح الجامع الكبير".

لا نقطع بكذب ناقله، بخلاف ما لو انفرد واحد بنقل ما تحيل العادة فيه أن لا يستفيض كقتل أمير في السوق وعزل وزير وهجوم واقعة في الجامع منعت الناس من الجمعة أو كخسف أو زلزلة أو انقضاء كوكب عظيم وغيره من العجائب- فإن الدواعي تتوفر على إشاعة جميع ذلك ويستحيل انكثامه" (١).

ثم بين المدرك الذي انبنى عليه الخلاف، وهو أن العلة في توافر الدواعي والإشاعة ليس هو عموم الحاجة أو ندورها، بل ما يحتاج إليه معظم كالذي يحتاج إليه البعض في كونه شرعاً لا ينبغي أن يخفى، ولكن علة ذلك التعبد والتكليف، فما أمر الله تعالى- بإشاعته فإنه يكذب من رواه منفرداً عن غيره، فإن دواعي العدول من الرواة مقتضية لأن يحكوه وينشروه بين الناس، وليس لذلك ضابط من العقل (٢).

و من هنا يعلم أن توافر الدواعي على النقل هو ملاك الحكم العادي باستحالة التفرد، وهذا القدر متفق عليه، وفرع هذا أن يبحث في عموم البلوى أيكون سبباً كافياً في توافر الدواعي؟ وفيه النزاع.

فقرر عامة الحنفية أن عموم البلوى مع ورود خبر أحاد مخالفاً لما يعمل الجماعة ويبتلون به، بحيث إنه لو علموا بهذا المروي لتركوا ما هم عليه وأخذوا بمقتضاه، ثم لم يتلقوا هذا الخبر بالقبول ولم يشتهر، فإنه يحكم بكذبه (٣).

ابن العماد. شذرات الذهب . ج ٤. ص ٢٢٠، الزركلي. الأعلام. ج ٤. ص ١٩٣.

(١) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٣٢١.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٣٢٣.

(٣) الأنصاري. فواتح الرحموت. ج ٢. ص ١٥٩، السفناقي. حسام الدين حسين بن علي (٢٠٠١م). الكافي شرح أصول البزدوي (تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت). ط ١. ص ١٢٩٦. مكتبة الرشد. الرياض.

المسألة الثانية: الأفعال الجبيلة.

هي الأفعال التي حصلت من النبي صلى الله عليه وسلم- بمقتضى العادة والجبلة^(١)، ولا صلة لها بكونه مبلغاً عن الله تعالى أحكامه، فليس لها صفة القرب التي كُلف - صلى الله عليه وسلم- تعليمها لأمته، وذلك مثل أصل القيام والقعود والشرب^(٢).

وهذا النوع من الأفعال وما يلحق به من الأمور العادية التي كانت في ذلك العصر المبعوث فيه من طريقة اللباس والأكل ونحوها فإن الحكم فيه على الإباحة، ولا يدل على أمر زائد، وعلة هذا أن التقرب بالفعل لا بد له من نية، وقد ظهر بحكم العوائد الجارية من هذا أنه وقع بمقتضى الطبيعة لا لأمر مقصود بحكم الشرع، فلا يسوغ دلالته على حكم غير الجواز، مع أن الإباحة إنما استفيدت من دلالة المعجزة وعصمة النبي صلى الله عليه وسلم لا من ذات الفعل.

قال إمام الحرمين: "فأما ما ورد غير مقترن بقول شاهد عليه، فينقسم إلى الأفعال الجبيلة التي لا يخلو ذو الروح عن جميعها كالسكون والحركة والقيام والقعود وما ضاهاها من تغاير أطوار الناس، فإذا ظهر ذلك، فلا استمساك بهذا الفن من فعل الرسول صلى الله عليه وسلم"^(٣).

فقوله: "فلا استمساك بهذا الفن من فعل الرسول" مخرج لهذا القسم من الأفعال من حيز الدلالة رأساً، حتى لا يمكن الاستدلال به على حكم شرعي.

وعلة ذلك أن هذا القسم "كالواقع منهم من غير قصد، أو كالموجود فيهم بغير اختيارهم"^(٤).

ولكن حكمي الخلاف في ذلك، ويتلخص من ذلك قولان^(٥):

١-الإباحة، وهو رأي أكثر الأصوليين والعلماء.

وقد عبر الغزالي عن هذا بطريقة قريبة مما حكينا عن إمام الحرمين فقال: "... فإن وقع من جملة الأفعال المعتادة من أكل وشرب وقيام وقعود وانكاء واضطجاع فلا حكم له أصلاً"^(٦).

٢-الندب، وقد اختلفوا فيه: فرجح ابن السبكي أن ندبه على طريق التأسى والتبرك، حكمي القاضي والغزالي عن قوم ندبه بخصوصه.

أما الطريقة الأولى، التي قال بها ابن السبكي وجزم بها الزركشي، فواضحة لأن الثواب على القصد والتأسي الناشئين عن المحبة المأمور بها لا على نفس الفعل، فلا تنافي القول بالإباحة^(٧).

(١) قال العطار: "جعل هذا جبلياً باعتبار الظاهر في نظر الفقهاء، وإلا فبعض أتباعه صلى الله عليه وسلم يصير إلى حالة تصير جميع أفعاله عبادة، فكيف به صلى الله عليه وسلم؟!". انظر:

العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ١٢٩.

(٢) ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٢. ص ١٠٢.

(٣) الجويني. البرهان. ج ١. ص ١٨٣.

(٤) المازري. أبو عبد الله محمد بن علي (٢٠٠١م). إيضاح المحصول (تحقيق: عمار الطالبي). ط ١. ص ٣٥٩. دار الغرب الإسلامي. تونس.

(٥) ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٢. ص ١٠٥.

(٦) الغزالي. المنحول. ص ٢٢٥.

(٧) ابن قاسم العبادي. الآيات البينات. ج ٣. ص ١٧٤.

وأما الثانية فإنها مردودة كما نص الغزالي فإنه قال:

"وظن بعض المحدثين أن التشبه به في كل أفعاله سنة، وهو غلط"^(١).

ولكن المطيعي ذكر أن في المسألة ثلاثة أقوال، وهذا خطأ ناشيء عن تصحيف وقع في حاشية العطار على شرح جمع الجوامع، ففيها أن الغزالي حكى في المنحول عن بعض المحدثين أن التشبه به صلى الله عليه وسلم - سنة. وعنها نقل المطيعي القول وتخطئته والحكم بأنه زل من قائله. لكن الواقع في المنحول حكاية القول بأنه سنة. فيكون هذا عين القول بالندب بلا فرق، مع أنه الأوفق بمنهج المحدثين وأنهم يعممون معنى السنة لتشمل حتى صفات النبي صلى الله عليه وسلم الخلقية.

فمن ثم حصل عند المطيعي ثلاثة أقوال، مع أنه رجعها أخيراً إلى الوفاق، بنقله عن التلويح أن الأفعال التي لا يقتدى بها إنما هي المخصوصة والزلات، فلا تكون من الأفعال الجبلية المجردة. وقد حكى القول بالمنع شارح الكوكب المنير، وهو خطأ في فهم النقل عن أبي إسحاق الإسفراييني، فإنه ذكر في المسألة قولين: الأول: ندب الناسي، وعزاه لأكثر المحدثين. الثاني: لا يتبع فيه أصلاً.

فظن أن القول الثاني يمنع من الاتباع في هذا النوع من الأفعال، وليس الأمر كذلك، بل المنفي كون الفعل بمجرد محلاً للاتباع دون الاعتماد على دلالة من خارج، وهذه عبارة أخرى بمعنى ما ذكر عن إمام الحرمين من أنه لا استمساك بمثل هذا النوع من الأفعال للدلالة على حكم معين، وأوضح هذا الغزالي فقال: "لا حكم له أصلاً"^(٢).

(١) الغزالي. المنحول. ص ٢٢٦.

(٢) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ١٢٩، المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ٣. ص ٦٣٢. الغزالي. المنحول. ص ٢٢٦، الفتوح. شرح الكوكب المنير. ج ٢. ص ١٧٩، الزركشي. تشنيف المسامع. ج ١. ص ٤٤٩.

المطلب الثالث

الإجماع

المسألة الأولى: حجية الإجماع.

هذا الأصل الثالث من أصول التشريع حصل فيه الخلاف، وأبى بعض المسلمين الإذعان لحكمه مصدراً يستفاد منه مسائل الدين، ولقضايا الإجماع مبان راسخة من أحكام العادة، ومن ذلك النظر في حجيته، ويمكن لنا أن نجعل الكلام في ذلك على فروع عدة:

الفرع الأول: نفي تصور الإجماع:

لأنه كفرض اجتماع العدد الكبير على أكلة واحدة، أو كلمة واحدة، وهذا محال عادة، لأن الطباع مجبولة على المخالفة، ودواعي النظر مختلفة، وطبقات الناس مختلفة، فلا يتصور وقوع الإجماع على رأي واحد بحكم مجاري العادة.

وجوابه: بمنع الاستحالة العادية مع وجود النصوص المتضافرة والأقضية السالمة من التعارض وقواعد الشرع الثابتة، وإنما يسلم ما ذكر إن فرضنا اتفاقاً لا عن جامع. ولا نقول إن الإجماع يقع من دون دليل^(١).

وتمام الجواب أن يقال "بأن لهم داعياً إلى الإجماع على الحكم، وهو النصوص الظاهرة، والأقضية الجلية الخالية عن المعارضة، مع اعتقاد وجوب العمل بالظن الغالب، ولا يشترط في انعقاد الإجماع اتفاقهم في وقت واحد، بل الغالب في مثله ابتدار الأذكياء إلى الوقوف على المآخذ، وإظهارها، فيقف عليها من لم يبلغ طبقتهم، ويتبع ذلك، وتقع المطابقة على تدريج إلى أن يحصل اتفاق الجميع، كمطابقة شيعة كل مذهب إمامهم"^(٢).

وبهذه الاستحالة العادية يرد على من جوز الإجماع لا عن دليل، بأن يلهم المجتهدون رأياً واحداً يطبقون عليه، فهذا مما لا يمكن حصوله.

ومن المستغرب عندي ما قرره الأمدي من التوقف في هذه المسألة، وتضعيفه أدلة النافين والمثبتين لوقوع الإجماع لا عن دليل على السواء، مع أن الحكم العادي قاطع باستحالة ذلك. قال: "... وإذا عرف ضعف المآخذ من الجانبين، فالواجب أن يقال: إنهم إن أجمعوا عن غير دليل، فلا يكون إجماعهم إلا حقاً ضرورة استحالة الخطأ عليهم، وأما أن يقال: إنه لا يتصور إجماعهم إلا عن دليل أو يتصور، فذلك مما قد ظهر ضعف المآخذ فيه من الجانبين"^(٣).

(١) ابن التلمساني. عبدالله بن محمد بن علي (١٩٩٩م). شرح المعالم في أصول الفقه (تحقيق: عادل عبدالموجود وعلي معوض). ط ١. ج ٢. ص ٩٤. عالم الكتب بيروت.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الأمدي. الإحكام. ج ١. ص ٣٤٥.

نعم، هو قد قرر أن الاتفاق حاصل على أن الإجماع لا يقع إلا لموجب ودليل، خلافاً لطائفة شاذة جوزت ذلك، وقالت: إنه لا مانع من اتفاق إجماعهم على الصواب لا عن دليل ضرورة استحالة إجماعهم على الخطأ بدلالة السمع، ونص الأمدى أن الخلاف في الجواز لا في الوقوع. ومع هذا فإنه قد أغفل دلالة العادة على امتناع ذلك واستحالته، ومن ثم حكم بضعف مأخذ النافين، ولو اعتبره ولحظه في تقرير مسالكهم في نفي الجواز لما ضعف قولهم ومأخذهم^(١).

الفرع الثاني: نفي إمكان العلم بوقوعه:

وذلك لأنه لا سبيل إلى معرفة الإجماع إلا بحس أو خبر، ولا يمكن الإحاطة بمن في المشارق والمغارب من المجتهدين حتى يعلم اتفاق أقوالهم، فيكون الجزم بوقوع الإجماع مستحيلاً لأنه لا يستطيع الوقوف عليه.

والجواب: أن الأمور الخطيرة تتوافر الدواعي على نقلها، فإذا لم تنقل دلت العادة على عدمها، ونستدل بانتفاء اللازم وهو نقل القول المخالف، على انتفاء الملزوم وهو وجوده. وهذه الملازمة واجبة بحكم العادة^(٢).

وقد صوب فخر الدين الرازي^(٣) القول باستحالة معرفة مواضع الإجماع في غير عصر الصحابة، وهذا موافق للظاهرية وبعض الشيعة الإمامية^(٤). ويميل إليه كلام الحنابلة^(٥).

قال: "والإنصاف: أنه لا طريق لنا إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمان الصحابة، حيث كان المسلمون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل"^(٦).

وقد فرّق بين قول الرازي وقول الظاهرية من حيث إنه قائل بحجية الإجماع في كل الأعصار لإطلاق الأدلة، وإنما هو مقر بامتناع الاطلاع عليه حتى ينتهض حجة على المخالف بعد عصر الصحابة، أما الظاهرية فيرون أن الحجة ثابتة لقول الصحابة على سبيل الحصر لا لمن بعدهم من المجتهدين^(٧).

الفرع الثالث: الاستدلال على حجية الإجماع من السمع:

(١) الأمدى. الإحكام. ج ١. ص ٣٤٢.

(٢) ابن التلمساني. شرح المعالم. ج ٢. ص ٩٥.

(٣) الرازي (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) هو محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن، الرازي، فخر الدين، أبو عبد الله، المعروف بابن الخطيب. من نسل أبي بكر الصديق رضي الله عنه. ولد بالري وإليها نسبته، وأصله من طبرستان. فقيه وأصولي شافعي، متكلم، نظار، مفسر، أديب، مشارك في أنواع من العلوم. رحل إلى خوارزم بعدما مهر في العلوم، ثم قصد ما وراء النهر وخراسان. واستقر في "هراة" وكان يلقب بها شيخ الإسلام. بنيت له المدارس ليلقي فيها دروسه وعظاته. وكان درسه حافلاً بالأفاضل. منحه الله قدرة فائقة في التأليف والتصنيف، فكان فريد عصره. اشتهرت مصنفاته في الآفاق وأقبل الناس على الاشتغال بها. ذكره الذهبي في الضعفاء. من تصانيفه: "معالم الأصول"، و"المحصول" في أصول الفقه.

ابن كثير. البداية والنهاية. ج ١٧. ص ١١، ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٧. ص ٤٠، كحالة. معجم المؤلفين. ج ٣. ص ٥٥٨.

(٤) الرازي. المحصول. ج ٤. ص ٣٥.

(٥) آل تيمية. المسودة. ص ٣١٦.

(٦) الرازي. المحصول. ج ٤. ص ٣٥.

(٧) ابن التلمساني. شرح المعالم. ج ٢. ص ١٠١.

وينبني على حكم العادة في هذا مسلكان من طرق الاستدلال القطعي، وهما:

الطريق الأول: الاستدلال بالأحاديث المتكاثرة والآثار المتعاقبة المشهورة بين الصحابة والتابعين^(١)، من حيث إنهم تمسكوا بها في إثبات الإجماع وتعظيم النكير على المخالف للأمة،

(١) وهي كثيرة جداً، حتى إنها بلغت درجة التواتر المعنوي كما قرره الكمال ابن الهمام وغيره. انظر: أمير باد شاه. تيسير التحرير. ج ٣. ص ٢٢٨، الكتاني. محمد بن جعفر. نظم المتناتر من الحديث المتواتر. ط ٢. ص ١٦١. دار الكتب السلفية. مصر.

*فمنها مرفوعاً:

١- قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله أجاركم من ثلاث خلال: لا يدعوا عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق وأن لا تجتمعوا على ضلالة".

أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن (تحقيق: مشهور حسن سلمان). كتاب الفتن. باب ذكر الفتن ودلائلها. حديث ٤٢٥٣. مكتبة المعارف. الرياض.

٢- "إن أمتي لا تجتمع على ضلالة. فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم". ابن ماجه. أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه (تحقيق: مشهور حسن سلمان). كتاب الفتن، باب السواد الأعظم. حديث ٣٩٥٠. مكتبة المعارف. الرياض.

٣- "سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على الضلالة فأعطانيها". ابن حنبل. أبو عبد الله أحمد (٢٠٠٦ م). المسند (تحقيق: شعيب الأرنؤوط) حديث أبي بصرة الغفاري. حديث ٢٧٢٢٤. ط ١. مؤسسة الرسالة.

٤- "ثلاث لا يغل عليهن قلب مؤمن: إخلاص العمل لله، ومناصحة أولي الأمر، ولزوم جماعة المسلمين، فإن دعوتهم تحيط من وراءهم".

رواه الخطيب بسنده، انظر: الخطيب البغدادي. أبو بكر أحمد بن ثابت (١٤٣٠ هـ). الفقيه والمتفقه (تحقيق: عادل العزازي). ط ١. ص ٣٢٦. دار ابن الجوزي.

٥- "عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الاثنين أبعد من أراد بحبوة الجنة فيلزم الجماعة".

الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. الجامع المختصر من السنن (تحقيق: مشهور حسن سلمان). كتاب الفتن. باب ماجاء في لزوم الجماعة. حديث ٢١٦٥. مكتبة المعارف. الرياض.

٦- "يد الله مع الجماعة". الترمذي. الجامع المختصر من السنن. كتاب الفتن. باب ماجاء في لزوم الجماعة. حديث ٢١٦٦.

٧- "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم". مسلم. ابن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٠٦ م). صحيح مسلم (تحقيق: نظار الفارابي). كتاب الإمارة. باب قوله: "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق". حديث ١٩٢٠. ط ١. دار طيبة. الرياض.

٨- "من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ريق الإسلام من عنقه".

رواه ابن حبان. وقال: الأمر بالجماعة بلفظ العموم والمراد منه الخاص لأن الجماعة هي إجماع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فمن لزم ما كانوا عليه وشذ عن من بعدهم لم يكن بشاق للجماعة ولا مفارق لها ومن شذ عنهم وتبع من بعدهم كان شاقاً للجماعة والجماعة بعد الصحابة هم أقوام اجتمع فيهم الدين والعقل والعلم ولزموا ترك الهوى فيما هم فيه وإن قلت أعدادهم لا أوباش الناس ورعاعهم وإن كثروا. اهـ. انظر:

ابن بليان. علاء الدين علي الفارسي (١٩٩٣ م). الإحسان ترتيب صحيح ابن حبان (تحقيق: شعيب الأرنؤوط). كتاب التاريخ. باب بدء الخلق. حديث ٦٢٣٣. ج ١٤. ص ١٢٤. مؤسسة الرسالة.

وأخرجه ابن خزيمة. انظر:

ابن خزيمة. محمد بن إسحاق. صحيح ابن خزيمة (تحقيق: محمد الأعظمي). كتاب الصيام. باب ذكر تمثيل الصائم. حديث ١٨٩٥. ج ٣. ص ١٩٥. المكتب الإسلامي.

٩- "ومن خالف الجماعة شبر فمات فيميتته جاهلية". أحمد. المسند. مسند ابن عباس. حديث ٢٤٨٧.

١٠- "إن الله لا يجمع أمتي -أوقال: أمة محمد صلى الله عليه وسلم- على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذ شذ إلى النار".

الترمذي. الجامع المختصر من السنن. كتاب الفتن. باب ماجاء في لزوم الجماعة. حديث ٢١٦٧.

*ومنها موقوفاً:

١- حديث أبي مسعود الأنصاري: "عَلَيْكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ وَالْجَمَاعَةِ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّةً مُّحَضَّرَةً عَلَى ضَلَالَةٍ".

دون أن يظهر منهم من يخالف في ذلك إلى زمن النظام المعتزلي، قال الغزالي: "ويستحيل في مستقر العادة توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته، مع اختلاف الطباع، وتفاوت الهمم والمذاهب في الرد والقبول. ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف، وإبداء تردد فيه"^(١).

وقد اعترض د. محمد الأشقر على هذا في تعليقه على الموضوع السابق من كلام الغزالي، وقال: "حاصل هذا الدليل التمسك بالإجماع السكوتي في إثبات الإجماع القولي، والإجماع السكوتي دليل ضعيف، فكيف يثبت به ما هو أقوى منه؟!"^(٢).

وهذا الاعتراض منه ليس بجيد، فإن الغزالي استدل بحكم العادة على وجود مستند شرعي قاطع على حجية الإجماع، وليس لكلامه صلة بالإجماع السكوتي إلا من جهة عدمية، وهي انتفاء المخالف، فهذا الاعتراض لا وجه له.

ويؤكد هذا الذي أراده الغزالي من كلامه في الطريق الأول، ما ساقه من بعد في معرض الاستدلال على الإجماع، والجواب على المخالفين المعترضين بنحو ما اعترض به د. الأشقر إذ قالوا: استدللتم بالخبر على الإجماع، ثم استدللتم بالإجماع على صحة الخبر، فهذا دور، لأن النزاع في حجية الإجماع.

فأجاب: "لا، بل استدللنا على الإجماع بالخبر، وعلى صحة الخبر بخلو الأعصار عن المدافعة والمخالفة له، مع أن العادة تقتضي إنكار إثبات أصل قاطع يحكم به على القواطع بخبر غير معلوم الصحة، فعلمنا بالعادة كون الخبر مقطوعاً به لا بالإجماع، والعادة أصل يستفاد منها معارف؛ فإن بها يعلم بطلان دعوى معارضة القرآن واندراسها، وبها يعلم بطلان دعوى نص الإمامة، وإيجاب صلاة الضحى وصوم شوال، وإن ذلك لو كان لاستحال في العادة السكوت عنه"^(٣).

الطريق الثاني: أن هذه الأحاديث والآثار احتج بها أصحابها على إثبات أصل قدموه على الكتاب والسنة، فإنهم قدموا الإجماع قاضياً عليهما، ويستحيل في العادة التسليم لما استند لغير قاطع حتى يحكم به على المقطوع به، فعلم بذلك أن حجية الإجماع ثابتة بدليل مقطوع به^(٤).

رواه ابن أبي شيبة. انظر:

ابن أبي شيبة. أبوبكر (٢٠٠٤م). المصنف (تحقيق: حمد الجمعة). كتاب الفتن. باب ما ذكر في عثمان. حديث ٣٨٦٦٦. ط ١. مكتبة الرشد. الرياض.

٢. كتاب عمر إلى شريح وفيه: "فإن أتاك أمر ليس في كتاب الله ولم يسنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فانظر ما الذي اجتمع عليه الناس.."

رواه الخطيب بسنده، انظر: الخطيب البغدادي. الفقيه والمنقذ. ص ٣٢٧.

وبنحوه أخرجه: النسائي. انظر:

النسائي. أحمد بن شعيب. سنن النسائي (تحقيق: مشهور حسن سلمان). كتاب آداب القضاء. باب الحكم باتفاق أهل العلم. حديث ٥٣٩٩. مكتبة المعارف. الرياض.

وأخرج بمعناه أثراً موقوفاً عن ابن مسعود. انظر:

النسائي. سنن النسائي. كتاب آداب القضاء. باب الحكم باتفاق أهل العلم. حديث ٥٣٩٧.

(١) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٣٣١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٣٣٣.

(٤) المرجع السابق.

الفرع الرابع: الإجماع لا يقع إلا مقطوعاً به بدلالة العقل:

ومبنى هذا على أحكام العادة وفق الطريقة التي ارتضاها إمام الحرمين في إثبات أن الإجماع حجة قاطعة، وذلك أنه حصر الاتفاق على الحكم في صورتين:

الأولى: تقوم على إثبات القطع بحكم الإجماع مع فرض المستند قطعيًا، وحكم العادة دال على الملازمة بين الاتفاق وقطعية المستند ولو لم ينقل لنا، وتقرير الصورة:

أن نجد العلماء في عصر ما مع كثرتهم وانتشارهم في البلدان قد اتفقوا على حكم ظني، للرأي فيه مجال، "فنعلم والحالة هذه أن اتفاقهم إن وقع لا يحمل على وفاق اعتقاداتهم وجرياتها على منهاج واحد، فإن ذلك مع تطرق وجوه الإمكان، واطراد الاعتقاد مستحيل، بل يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول، إذا كان لا يتطرق إليه إلا بإنعام نظر وتسدّد فكر، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم، فإذا كان حكم العادة هذا في النظر القطعي فما الظن بالنظر الظني الذي لا يفرض فيه قطع؟ فإذا تقرر أن اطراد الاعتقاد يحيل اجتماعهم على فن من النظر، فإذا ألفيناهم قاطعين بالحكم لا يرجعون فيه رأياً، ولا يرددون قولاً، فنعلم قطعاً أنهم أسندوا الحكم إلى شيء سمعي قطعي عندهم، ولا يبعد سقوط النقل فيه" (١).

الثانية: أن نفرض إجماعاً سنده أمانة ظنية، وقد صرح أهله باعتمادهم على اجتهاد في نظر مظنون، فهذا أيضاً حجة قاطعة، لتعظيم النكير على مخالف علماء العصر فيما سلف، وبكيتهم الشاذ ونسبتهم إياه إلى المروق والمحادّة، فهذا دليل على انتصاب الإجماع حجة قاطعة على الكافة لأنهم أطبقوا جازمين على تخطئة المخالف عند تجانفه عن سبيل أهل الإجماع، وهذا قطع في غير محل القطع، فلو لم يقدّم عليهم الدليل على ذلك لما استمروا على القطع بموجبه، ورد ما خالف، وعدهم ذلك ضلالاً بيناً (٢).

وقد اعترض الرازي على هذا المسلك العقلي في إثبات الإجماع حجة قاطعة، وادعى نقضه بإطباق النصارى على القول بالتثليث، وصلب عيسى عليه السلام.

وهذا مردود بأن دعوى النصارى التثليث إنما كانت لشبهة عرضت للأقل، ثم توبعوا عليها تقليداً، ولم يستندوا في ذلك لمحسوس من نص أو غيره، وقضية إثبات الإجماع مبناها دلالاته على وجود نص قاطع، فافترقا.

أما اتفاقهم واليهود على الصلب، فإنه شبه لهم، كما أخبر الله تعالى، وذلك خرق للعادة، وكلامنا على استقرار العادات، وإلا فيجوز إخبار العدد الكثير الذي لا يحصى عن محسوس ولا يفيد العلم عقلاً، وهذا خلاف الواقع، وكذلك الجزم بجميع العاديات (٣).

ولا يقال في هذه الطريقة إنها إثبات للحجة الشرعية بالعقل، وهذا مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة القاضي بأن الحكم لله وحده، فإن غاية ما يقصد من هذا الاستدلال على وجود النص القاطع المفيد لحجية الإجماع، وبيانه:

(١) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٢٦٣.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ابن التلمساني. شرح المعالم. ج ٢. ص ٩١.

أن إجماعهم على الإنكار على المخالفة لا يمكن أن يكون عن اجتهاد أو قياس جلي يقتضي حرمتها، فإنه معارض بقياس مثله ينتج حل المخالفة، بأن يأتي المجتهد اللاحق ويقول: لا فرق بيني وبين من سبق إلا الزمن، ولو كنت في عصرهم لما انعقد الاتفاق مع مخالفتي في الحكم، فأني مستكمل شرائط الاجتهاد كما استكملوها، وليس العصر بمعنى مؤثر، بل هو وصف طردي محض بالنسبة إلى مأخذ الحكم، فهذا تعارض للأقيسة لا يمكن في مستقر العادة إطباقهم على تعيين الراجح مع تشعب الآراء، ودقة الظنون، فبحكم العادة لا يمكن حصول هذا إلا بنص قاطع، وهو العمدة في إثبات حجية الإجماع^(١).

الفرع الخامس: الاحتجاج بالإجماع في العقليات:

وهذا المقام "من أغمض ما يبحث فيه في باب الإجماع"^(٢).

وقد منع إمام الحرمين وقوع الإجماع في المسائل العقلية النظرية، وعد ذلك غير جائز بحكم العادة، وقال: "يستحيل اجتماع العقلاء على معقول مقطوع به في أساليب العقول، إذا كان لا يتطرق إليه إلا باتعام نظر وتسديد فكر، وذلك لاختلاف الناظرين في نظرهم"^(٣).

ومن ثم أسس للقول بأن الإجماع قطعي، لاستناده إلى نص قاهر حمل المجتهدين على الاتفاق في حكم ظني، لا يمكن أن يتفقوا عليه لولا وجود هذا النص، وإن سلم أن مبناه الاجتهاد، فإنه يقوم على إجماع آخر مستنده القاطع، وهو إجماع التابعين ومن بعدهم على تعنيف المخالف للعادة من العلماء، فكان هذا الصنيع منهم دال على وجود قاطع يحرم مخالفة الإجماع.

وهذا هو ما لخصه ابن التلمساني بقوله: "والحاصل أنه يجب العمل بكل إجماع لتضمنه النص، أو استناده إلى الإجماع المتضمن للنص"^(٤).

وقد خالف الغزالي أستاذة في هذا، وجوز الإجماع في المسائل النظرية العقلية، وبنى على ذلك الطعن في الطريقة العادية التي استدلت بها الجويني على حجية الإجماع، وقال في معرض التعليل لدعواه ضعف الدليل المذكور: إن العدد الكثير قد يحصل خطأ منهم ومنشؤه إما: لعدم الكذب، وهو محال على عدد التواتر، وإما ظنهم ما ليس بقاطع قاطعاً، وهذا جائز، فإن اليهود قطعوا ببطلان نبوة عيسى ومحمد عليهما السلام، وهم أكثر من عدد التواتر، وكذلك الأمر في منكري النبوات وحدث العالم^(٥).

قال: "وهذا القائل يلزمه أن يجعل إجماع اليهود والنصارى حجة ولا يخصص هذه الأمة وقد أجمعوا على بطلان دين الإسلام"^(٦).

قلت: هذه الإلزامات غير متوجهة على الجويني؛ لأمرين:

(١) ابن التلمساني. شرح المعالم. ج. ٢. ص. ٩٢.

(٢) ابن التلمساني. شرح المعالم. ج. ٢. ص. ٦٩.

(٣) الجويني. البرهان. ج. ١. ص. ٢٦٣.

(٤) ابن التلمساني. شرح المعالم. ج. ٢. ص. ٩٣.

(٥) الغزالي. المستصفى. ج. ١. ص. ٣٣٨.

(٦) المرجع السابق.

١- الجويني يرى أن الإجماع لو وقع من الأمم السابقة وقطعوا بمقتضى قولهم فهو حجة، وذلك لأن "تلقى هذا من قضية العادات والعادات لا تختلف إلا إذا انخرقت" (١)، أما دعوى إجماع اليهود والنصارى على بطلان الإسلام فغير مسلمة، لأنه قد أسلم منهم ما يفوق عدد التواتر، وقد أنكروا على إخوانهم لجأهم في التكذيب والكفر، فلم يحصل منهم اتفاق، والمسلك العادي قائم على التسليم والإذعان الكلي، حتى لا تفرض فيه المنازعة أصلاً.

٢- الجويني لا يرى أن هذه المسائل قد حصل فيها إجماع لاستحالة عادة في مثلها من قضايا العقول النظرية، فإن سلم اتفاق جيل من الناس عليها فما هو إلا التقليد، ولا مانع من خطأ بعض الأذكياء ومتابعة الجهلة لهم على ضلالهم. قال الغزالي في مسألة الاحتجاج بالإجماع على المسائل النظرية العقلية: "المختار أنه لا يحتاج به لأن العقل لا يحيل ذلك في المعقولات والشبهة مختلجة، والقلوب مائلة إلى التقليد واتباع الرجل المرموق فيه إذا قال قولاً، هذا مما اختاره الإمام رحمه الله" (٢).

(١) الجويني. البرهان . ج ١ . ص ٢٧٨.

(٢) الغزالي. المنقول. ص ٣١٦.

المسألة الثانية: الإجماع السكوتي.

هو أن يقول بعض الفقهاء قولاً في مسألة اجتهادية ويسكت الباقيون بعد علمهم ونظرهم^(١). وقد اختلف فيه على أقوال^(٢):

- ١- ليس إجماعاً ولا حجة.
وهو قول الظاهرية، وحكاها القاضي عن الشافعي واختاره، وقال وإمام الحرمين: إنه ظاهر مذهبه. وقال الغزالي والرازي والآمدي: إنه نص الشافعي في الجديد^(٣).
- ٢- هو إجماع وحجة.
وبه قال جماعة من الشافعية وأصحاب الأصول واختاره أبو حامد الإسفراييني^(٤).
- ٣- أنه حجة وليس إجماعاً.
وهو قول بعض المعتزلة، واختاره الآمدي^(٥).
- ٤- هو إجماع بشرط انقراض العصر.
وبه قال بعض المعتزلة، وأحمد في رواية، ونقل عن أكثر أصحاب الشافعي، وعن الحذاق، وقيل: إنه أصح الأوجه عند الشافعي، وقال الشيرازي^(٦): إنه المذهب^(٧).
- ٥- أنه إجماع إن كان فتياً لا حكماً.
وبه قال ابن أبي هريرة^(٨) كما حكاها عنه الشيخ أبو إسحاق والآمدي وابن الحاجب. وقيل: وجهه أن الحاكم لا يعترض عليه في حكمه، فلا يكون السكوت دليل الرضا.

(١) الزركشي. تشنيف المسامع. ج ٢، ص ١٨.
(٢) ساق الشوكاني هذه الأقوال بنحو ما ذكرنا دون تحرير، انظر: الشوكاني. إرشاد الفحول، ص ٧٤، الزركشي. البحر المحيط. ج ٤، ص ٤٩٤.
(٣) الجويني. البرهان. ج ١، ص ٢٧٠. ابن حزم. أبو محمد علي بن أحمد. الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق: أحمد شاكر). ج ٤، ص ١٧٢. دار الأفاق الجديدة ببيروت، الغزالي. المنحول، ص ٣١٨. الرازي. فخر الدين محمد بن عمر. المحصول (تحقيق: طه جابر العلواني). ج ٤، ص ١٥٣. مؤسسة الرسالة ببيروت، الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج ١، ص ٣٣١.
(٤) ابن السمعاني. أبو المظفر منصور بن محمد (١٩٩٨م). قواطع الأدلة (تحقيق: عبدالله حافظ الحكمي). ط ١. ج ٣، ص ٢٨٦. مكتبة التوبة. الرياض.
(٥) البصري. المعتمد. ج ٢، ص ٥٣٣، الآمدي. الإحكام في أصول الأحكام. ج ١، ص ٣٣١.
(٦) الشيرازي (توفي ٤٧٦ هـ) هو إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق، جمال الدين الشيرازي. ولد بفيروز آباد (بليدة بفارس) نشأ ببغداد وتوفي بها. أحد الأعلام، فقيه شافعي. كان مناضراً فصيحا ورعاً متواضعاً. قرأ الفقه على أبي عبد الله البيضاوي وغيره، ولزم القاضي أبا الطيب إلى أن صار معيده في حلقة. انتهت إليه رئاسة المذهب، بنيت له النظامية ودرس بها إلى حين وفاته. من تصانيفه: "المهذب" في الفقه، و"النكت في الخلاف"، و"التبصرة في أصول الفقه".
(٧) ابن كثير. البداية والنهاية. ج ١٦، ص ٨٦، ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٥، ص ٣٢٣، الزركلي. الأعلام. ج ١، ص ٥١.
(٨) البصري. المعتمد. ج ٢، ص ٥٣٣، المرداوي. التحرير شرح التحرير. ص ١٦١٠، الشيرازي. أبو إسحاق إبراهيم بن علي (١٩٩٥م). التمع في أصول الفقه (تحقيق: محيي الدين مستور ويوسف بدوي). ط ١، ص ١٨٥.
قلت: لكن النقل ههنا عن الشيرازي يفهم أن المذهب هو حجية الإجماع السكوتي بعد انقراض العصر لا قبله، ولكن بالرجوع لكلامه نجد أن نقل الخلاف في الحجية قبل الانقراض، فلزم التنبيه.
(٩) أبو علي ابن أبي هريرة (توفي ٣٤٥ هـ) هو الحسن بن الحسين بن أبي هريرة، أبو علي، الفقيه الشافعي، أخذ الفقه عن أبي العباس ابن سريج وأبي إسحاق المروزي. انتهت إليه إمامة الشافعية في العراق. كان عظيم القدر مهيباً. ومن تصانيفه: "شرح مختصر المزني".
ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٤، ص ٢٤٠، كحالة. معجم المؤلفين. ج ١، ص ٥٤٩.

- ونقل عن ابن أبي هريرة أنه احتج لقوله هذا بقوله: إنا نحضر مجلس بعض الحكام ونراهم يقضون بخلاف مذهبنا ولا ننكر ذلك عليهم فلا يكون سكوتنا رضا منا بذلك^(١).
- ٦- أنه إجماع إن كان صادراً عن حكم لا إن كان صادراً عن فتيا.
- قاله بعض الشافعية، وعلل ذلك بأن الأغلب أن الصادر من الحاكم يكون عن مشاورة.
- ٧- أنه إن وقع في شيء يفوت استدراكه من إراقة دم، أو استباحة فرج كان إجماعاً وإلا فهو حجة. وفي كونه إجماعاً، وجهان.
- حكاه الزركشي، ولم ينسبه إلى قائل^(٢).
- ٨- إن كان الساكتون أقل كان إجماعاً، وإلا فلا.
- قاله أبو بكر الرازي^(٣)، وحكي عن الشافعي^(٤).
- قال الزركشي: وهو غريب لا يعرفه أصحابه^(٥).
- ٩- إن كان في عصر الصحابة كان إجماعاً وإلا فلا.
- قال الماوردي في الحاوي والرويان في البحر: إن كان عصر الصحابة فإذا قال الواحد منهم قولاً أو حكم به فأمسك الباقيون فهذا ضربان:
- أحدهما: مما يفوت استدراكه كإراقة دم واستباحة فرج، فيكون إجماعاً لأنهم لو اعتقدوا خلافه لأنكروه؛ إذ لا يصح منهم أن يتفقوا على ترك إنكار منكر.
- الثاني: إن كان مما لا يفوت استدراكه كان حجة لأن الحق لا يخرج عن غيرهم، وفي كونه إجماعاً يمنع الاجتهاد وجهان لأصحابنا:
- أحدهما: يكون إجماعاً لا يسوغ معه الاجتهاد، والثاني: لا يكون إجماعاً سواء كان القول فتياً أو حكماً على الصحيح^(٦).
- ١٠- إن ذلك إن كان مما يدوم ويتكرر وقوعه والخوض فيه فإنه يكون السكوت إجماعاً.
- وبه قال إمام الحرمين الجويني. قال الغزالي في المنحول: المختار أنه لا يكون حجة إلا في صورتين:
- إحداهما: سكوتهم وقد قطع بين أيديهم قاطع لا في مظنة القطع والدواعي تتوفر على الرد عليه. الثانية: ما يسكتون عليه على استمرار العصر، وتكون الواقعة بحيث لا يبدي

(١) الشيرازي. اللع. ص ١٨٥، ابن السمعاني. قواطع الأدلة. ج ٣، ص ٢٨٢.

(٢) الزركشي. البحر المحيط. ج ٤، ص ٥٠١.

(٣) الجصاص (٣٠٥ - ٣٧٠ هـ) هو أحمد بن علي، أبو بكر الرازي المعروف بالجصاص من أهل الري. من فقهاء الحنفية. سكن بغداد ودرس بها. تفقه الجصاص على أبي سهل الزجاج وعلى أبي الحسن الكرخي، وتفقه عليه كثيرون. انتهت إليه رئاسة الحنفية في وقته. كان إماماً، ورحل إليه الطلبة من الأفاق. خطب في أن يلي القضاء فامتنع. من تصانيفه: "أحكام القرآن"، و"شرح مختصر شيخه أبي الحسن الكرخي"، و"شرح الجامع الصغير".

ابن كثير. البداية والنهاية. ج ١٥، ص ٤٠٢، ابن العماد. شذرات الذهب. ج ٤، ص ٣٧٧، الزركلي. الأعلام. ج ١، ص ١٧١.

(٤) السرخسي. أبوبكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (٢٠٠٥م). أصول السرخسي (تحقيق: أبي الوفا الأفعاني). ط ٢، ج ١، ص ٣٠٣. دار الكتب العلمية (نسخة مصورة عن طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن). بيروت، الجصاص. أبو بكر أحمد بن علي الرازي (١٩٩٤م). الفصول في الأصول (تحقيق: عجيل النشمي). ط ٢، ج ٣، ص ٣٠٣. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت.

(٥) الزركشي. البحر المحيط. ج ٤، ص ٥٠١.

(٦) الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد (١٩٩٤م). الحاوي الكبير شرح مختصر المزني (تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود). ط ١، ج ١٦، ص ١١١. دار الكتب العلمية. بيروت. الرويان. أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل (٢٠٠٢م). بحر المذهب (تحقيق: أحمد عزو عناية). ط ١، ج ١١، ص ٢١٩. دار إحياء التراث العربي. بيروت.

أحد خلافاً فأمّا إذا حضروا مجلساً فأفتى واحد وسكت آخرون فذلك اعتراض لكون المسألة مظنونة، والأدب يقتضي أن لا يعترض على القضاة والمفتين^(١).

١١- إنه إجماع بشرط إفادة القرائن العلم بالرضا وذلك بأن يوجد من قرائن الأحوال ما يدل على رضا الساكتين بذلك القول، واختار هذا الغزالي في المستصفى، وقال بعض المتأخرين: إنه أحق الأقوال لأن إفادة القرائن العلم بالرضا، كإفادة النطق له فيصير كالإجماع القطعي^(٢).

١٢- إنه يكون حجة قبل استقرار المذاهب لا بعدها، فإنه لا أثر للسكوت، لما تقرر عند أهل المذاهب من عدم إنكار بعضهم على بعض إذا أفتى أو حكم بمذهبه مع مخالفته لمذاهب غيره. وهذا التفصيل لا بد منه على جميع المذاهب السابقة.

وهذه الأقوال كلها ملاكها على تحقيق الضوابط والقيود في الصور المختلفة حتى يعلم من السكوت الموافقة فيكون إجماعاً.

والأصل في الباب النظر في أن العادة تمنع السكوت عند مخالفة قول المفتي، فلم يبق لترك الإنكار مفاد إلا الموافقة وهذا مقرر للإجماع.

وتحرير المسألة أن الساكتين لا يفسر سكوتهم إلا بأحد ثلاثة أمور:

١- التردد وعدم الوصول لحكم.

ويبطل هذا الاحتمال اشتراط مرور مهلة تسع النظر والاجتهاد، فيكون هذا قيداً لازماً في المسألة، وقد التقى القائلون باشتراط انقراض العصر والقائلون بتقييد الحجية فيما يدوم ويتكرر على هذا المعنى من التحديد لصورة ما يكون فيه الإجماع السكوتي حجة قاطعة.

ولذا فإن القول الأول المنسوب للشافعي ليس هو الصحيح من مذهبه، بل إنه قد احتج بهذا النوع من الإجماع على حجية القياس وخبر الأحاد، وهي من المطالب القطعية التي لا يقبل فيها الظن.

وقد توهم الرازي وقوع الشافعي في التناقض، وليس الأمر كذلك. "فإن السكوت الذي تمسك به الشافعي مع التكرار، ولم تزل الصحابة من حين وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم يحتجون بأخبار الأحاد، والأقيسة من غير نكير إلى حين انقراضهم، والعادة تنفي جميع ما ذكر من الاحتمالات سوى الموافقة والحالة هذه"^(٣).

٢- المخالفة وإثارة السكوت وإخفاء النكير لغرض أو عذر.

ويبطل هذا الاحتمال بأوجه ذكرها أصحاب المذاهب الأنف ذكرها:

فمنهم من قيد الحجية بعصر الصحابة، لما علم من عاداتهم من ترك المحاباة في الحق والمسارعة لنصرة الدين.

(١) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٢٧٢، الغزالي. المنخول. ص ٣١٨.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٣٥٨.

(٣) ابن التلمساني. شرح المعالم. ج ٢. ص ١٢٤.

ومنهم من احتج به فيما إذا كانت القضية مما يفوت استدراكه كإقامة دم معصوم أو استباحة فرج.

ومنهم من اعتبره إن كان سكوتنا عن فتيا لا عن حكم.

وآخرون بعكسه.

٣- الموافقة.

وهذا الاحتمال إما أن يكون قطعياً في المسألة المفروضة، بأن يعلم يقيناً بطلان ما عده من الاحتمالات، وهذا هو معنى القول بكونه إجماعاً وحجة.

وإما أن لا يبلغ مرتبة اليقين، لكنه ظن قوي غالب فيكون حجة كخبر الأحاد المروي متصلاً من طريق النقائ، فيستدل به في مسائل الفروع لا في الأصول التي يشترط فيها القطع.

ثم إن القول الذي فيه اعتبار القرائن الدالة على الرضا ليس هذا محله، فإن ظهور أمارات الرضا ينقل المسألة إلى الإجماع الصريح، وليس فيه كلامنا.

والقول بأنه إجماع عند سكوت الأقل لا تحصيل تحته ما لم يعتبر القيود الزائدة التي تنفي احتمال غير السكوت عن رضا وموافقة، فإن الإجماع مبناه على اتفاق جميع المجتهدين لا بعضهم.

وآخر الأقوال المقيد للمسألة بما قبل استقرار المذاهب مرضي، لأنه لا يحتج بالإجماع الصريح بعد استقرار الخلاف، فالسكوتي من باب أولى، مع أن العادة قاضية بترك إنكار قول المفتي بمذهب مخالف، ولكن لا يصح عده قولاً على حياله مقابلاً للأقوال السابقة.

وفذلكة الباب ترجع إلى ما حرره إمام الحرمين من إرجاع المسائل التي اختلف فيها على حجية الإجماع السكوتي إلى صورتين:

١- السكوت في الزمن القصير. فهذا فيه من الاحتمال ما يقضي ببطلان القطع بحجية هذا الإجماع السكوتي، إلا لو فرضنا صورة تتوافر الدواعي فيها على إظهار الإنكار من المخالف، كأن يقطع المفتي لا في مظنة القطع بين أيديهم فسكوتهم حينئذ لا يكون إلا عن رضا^(١).

٢- السكوت في الزمن الطويل. وقد استدلل الجويني بحكم العادة أن هذا لا يكون مع تكرار الواقعة وتطاول المدة. فنفي تحقق هذه الصورة في مصداق واقعي، وأرجع الخلاف ضرورة إلى السكوت في الزمن القصير وأبطل القطع فيها كما سبق.

فكأنه جعل الإجماع السكوتي لا يقع حجة في الواقع أبداً، بل هو مسألة نظرية، لا يمكن تحقيقها، فالأمر دائر عنده بين أمرين:

أولهما: إجماع صريح ولو لم ينقل لنا أحاد الأقوال المنققة كل على حياله، واكتفي بالبعض عن سائرهما.

(١) الغزالي. المنحول. ص ٣١٩.

والثاني: المخالفة التي لا ينعقد معها الإجماع أصلاً.

وقد صرح بهذه النظرة الجيدة في آخر كلامه عن القضية، فقال:

"وبعد ذلك كله غائلة هي خاتمة المسألة، وغاية سرها، ونحن نبديها في معرض سؤال وجواب:

فإن قيل: إن اتجه في حكم العادة سكوت العلماء على قول مجتهد فيه مطنون في مسألة، فاستمرارهم على السكوت زمناً متطاولاً يخالف العادة قطعاً إذا كان يتكرر تذاكر الواقعة والخوض فيها، ومن لم يجعل السكوت إجماعاً فإنما يستقيم له مطلوبه في السكوت في الزمان القصير، ولهذا السؤال اشترط بعض المحققين في الأصول في الإجماع السكوتي انقراض العصر.

وأنا أقول: لا يتصور دوام السكوت مع تذاكر الواقعة في حكم العادة قطعاً، وهذه صورة يحيل العقل وقوعها، فإن هؤلاء سيخوضون فيها إما بوافق أو خلاف لما يبدون حكمه، وافقوا أو خالفوا، فإذا لم يتصور استمرار السكوت حتى يبنى عليه ادعاء القطع. ومن عجيب الأمر أن هذا القائل أحال إدامة السكوت من غير قطع، ولم يعلم أنهم لو أضمرُوا القطع لأبدوه ولم يسكتوا إذا تطاول الزمان، فرجعت صورة المسألة على الضرورة إلى السكوت في الزمان القصير، وفيه الاحتمالات التي قدمناها، ولا قطع من الاحتمال وهذا منتهى المسألة تصويراً وتقريراً"^(١).

(١) الجويني. البرهان، ج ١، ص ٢٧٢.

المطلب الثالث

القياس

المسألة الأولى: قاعدة تعليل الأحكام.

لا يخفى على من شدا طرفاً من علم الأصول، وأحاط بمبادئه الأولى، أن جذعه الأصل الثابت فيما يتعلق بالأقيسة إنما هو تسليم قاعدة تعليل الأحكام، ويتبدى عناق ما بين هذه القاعدة والقياس ببادي الرأي وأول النظر، إذ تدور تعريفات القياس على أمر الغايات والقضايا التي راعاها الشارع واعتبرها في أحكامه بحيث يصح بواسطتها تعدية الأحكام إلى الصور غير المنصوص عليها، وليس هذا إلا عين القول بتعليل الأحكام، حتى لا يتصور من نفاة تلك القاعدة أن يكون لهم سابقة فضل، بل ولا اتباع بإحسان في مضمار هذا العلم والنهوض بتقعيده وتحريره.

ثم إنه من المشهور ما جرى من خلاف حول مسألة التحسين والتقييح العقليين، وأثرها في قاعدة تعليل الأحكام، حتى توههم بعض الفضلاء ثبوت التناقض بين مقالات فرق من المسلمين العقدية، وقواعدهم في أصول الفقه^(١).

أما القائلون بالتحسين والتقييح العقليين فأمرهم واضح غير ملتبس، بل إن عقائدهم تقتضي منهم القول بتعليل الأحكام، وإلا لُسب الشارعُ بزعمهم، وحاشاه سبحانه- إلى السفه.

وأما غمرة البحث وغموضه هو ما اعتمده الإشاعة ومن وافقهم من نفاة حسن الأشياء وقبحها الذاتي في تصحيح قواعد استنباط الأحكام وتعديتها وتعليلها، وهو ما سنلخص القول فيه، ونختصره بما يتناسب ومقصودنا من دراستنا هذه^(٢).

وقد اعتمد جماعة من الفضلاء رجوع هذا التناقض الموهوم إلى معاندة ظاهرية، حتى إذا أميط اللثام عما حُجب من معان تبين اختلاف مواردها فلا يصح دعوى التعارض بينها، وعاد الخلاف لفظياً.

على أن تفسيرهم للخلاف اللفظي اختلف، فقال ابن الهمام وابن عاشور-رحمهما الله- بأن الغرض بمعنى المنفعة العائدة على الشارع منفي باتفاق، وبمعنى المنفعة العائدة على العباد مسلم باتفاق^(٣).

والتحقيق هو ما قرره التاج السبكي ووضحه أ.د. البوطي من نفي التعليل مطلقاً على وجه تكون العلة فيه الداعي للشارع على الحكم بوصف إيجاب ذاتي، فإنه لا حسن ثابت يستتبع فعل الله أو

(١) البوطي، محمد سعيد رمضان (١٩٧٣م). ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، ص ٨٧. مؤسسة الرسالة بيروت، الريسوني. أحمد (٢٠٠٧م). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ط ٥، ص ٢٢١. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فيرجينيا، شلبي. محمد مصطفى (١٩٨١م). تعليل الأحكام، ص ١٠٥. دار النهضة العربية بيروت.

(٢) يجدر بي هنا التنبيه على أنني أكتب هذا المطلب ملاحظاً ما أفاض فيه د. أحمد الريسوني -حفظه الله- من كلام في المسألة [انظر: نظرية المقاصد عند الشاطبي ص ٢٢١]، وهو فيما أظن غير دقيق، لا سيما في فهمه لعبارة الإمام تاج الدين السبكي-رحمه الله- وتحقيق أ.د. البوطي- حفظه الله-، وسأعني بتوضيح مراد الأول معتمداً على ما قاله في شرحه على الإبهاج ومختصر ابن الحاجب.

(٣) ابن أمير الحاج. التقرير والتحرير، ج ٣، ص ١٤٣، ابن عاشور، الطاهر (١٩٨٤م). التحرير والتنوير، ج ١، ص ٣٨٠. الدار التونسية للنشر. تونس، الريسوني. نظرية المقاصد، ص ٢٢٢.

قلت: كلام العلامة ابن عاشور-رحمه الله- مسوق في مسألة تعليل الأفعال، لا الأحكام، ومع ذلك فإن تقريره للقضية يميل لمذهب الاعتزال، وإثبات مصالح تدعو الإله سبحانه- للفعل، وهذا إن لم يكن عين مذهب المعتزلة فإنه أخوه غدته أمه بلبانه، كما لا يخفى على متأمل.

حكمه كما هو مقرر عند متكلمي الأشاعرة، والقاعدة المقررة عندهم في هذا الباب أنه لا حكم إلا لله^(١).

أما التعليل بمعنى ترتب المصالح على أحكام الله بجعله وتقديره فمسلّم، وعليه ينبني دليل القياس وغيره من المصادر التبعية المثمرة للأحكام الشرعية، وهذا التفسير لتعليل الأحكام يقبله الأصوليون جميعاً.

ولما كان إطلاق القول باتفاق الفقهاء على تعليل أحكام الله بالمصالح تفضلاً منه، محتملاً لمذهب الحنفية الماتريدية المثبتين للأشياء حسناً ذاتياً يناسب الحكم ويقتضيه دون وجوب على الشارع كما هو قول المعتزلة^(٢)، لم يقبل التاج السبكي هذا الإطلاق، وبين أن المتكلمين يعني الأشاعرة - لا يرتضون ذلك، وقدح في دعوى الاتفاق المزعومة.

وما ارتكبه النقي السبكي من جعله العلة باعناً للمكلف إنما هو تأويل لكلامهم وإطلاقهم الباعث بما يتفق ومقرراتهم في أصول الدين، لا أنه نفى ترتب المصالح على الأحكام وكونها محل اعتبار الشارع، كيف يظن به ذلك وهو مصرح بأن كلا من المقصد - أي العلة - والوسيلة - التي هي الحكم - مقصود للشارع^(٣).

فتلخص مما سبق اتفاقهم على ترتب المصالح العائدة للمكلفين على أحكام الشرع واعتبارها، لكن الخلاف في وجه الترتب: فقالت المعتزلة بذلك على سبيل الوجوب، والفقهاء من الحنفية أثبتوا استدعاء المصالح للأحكام المحصلة لها تفضلاً وإحساناً، وقالت الأشاعرة بترتب المصالح على الأحكام ترتباً عادياً تفضل الله به على عباده بمحض إرادته.

ويظهر من هذا وجود خلاف معنوي بين هذه الفرق الثلاثة، وبطل أن يفسر الخلاف بينها على أنه لفظي كما ادعاه العلامة المطيعي في حواشيه على نهاية السؤل^(٤)، وسبق نقله عن ابن الهمام وابن عاشور.

وعلى هذا التفريق يتضح ما عناه النقي السبكي في قوله أن المتكلمين يذهبون إلى أن الحكم قد يقع لحكمة، وقد يقع ولا حكمة، لأن الاستقراء غايته إثبات اقتران الأحكام والمصالح، ولا ينهض للجزم بأنه لا يقع الحكم إلا لمصلحة^(٥).

إذا تقرر ما سبق علمنا أن مبنى التعليل عند هؤلاء الفقهاء الأشاعرة - وغالب الشافعية منهم - إنما هو الاقتران الجعلي بين أحكام الشارع ومصالح العباد، وهو حكم مستند إلى عادات الشارع. لذا نجد للإمام الرازي تعريفاً للعلة يرسمها فيه بأنها: الموجبة بالعادة^(٦)، وهذه عبارة شريفة تبين أصل البحث وقاعدته، وتلتقي مع مقصود هذا الفصل المعقود لبيان أثر حكم العادة في قاعدة تعليل الأحكام.

(١) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣، ص ٥٣، البوطي. ضوابط المصلحة. ص ٨٧.

(٢) انظر مذهب الماتريدية في: ابن أبي شريف (٢٠٠٢م) المسامرة شرح المسامرة (تحقيق: محمود الدمياطي). ط ١، ص ١٥٤، دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣، ص ٣٦.

(٤) المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ٤، ص ٤٧.

(٥) ابن السبكي. رفع الحجاب. ج ٤، ص ٣٢٨.

(٦) نقله عنه الزركشي. انظر: الزركشي. البحر المحيط. ج ٧، ص ١٤٤.

المسألة الثانية: المناسبة:

هذه المسألة هي عمدة كتاب القياس وغمرته ومحل غموضه ووضوحه^(١)، وهي من أكثر مسائله ارتباطاً بأحكام العادة.

ولها صلة بنوعين من أحكام العوائد:

النوع الأول: العوائد الكونية، وذلك من حيث إدراك ترتب المصالح على الأفعال.

النوع الثاني: عادة الشارع، من جهة اعتبار بعض الأوصاف وإلغاء أخرى.

وقد تبين لنا من المسألة السابقة قاعدة أهل السنة في امتناع تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، فرجع الكلام هنا في تعريف المناسب إلى أنه هو الملائم لأفعال العقلاء في العادات^(٢).

وذلك لأن "جميع المناسبات عند البحث - لا ترجع إلى اقتضاء المعاني الموجبات بذاتها، وإنما هو نوع من المناسبة يستدعي الحكم بالعادات المطردة، ولا يرجع ذلك إلى الذوات، مثل العلل في المعقولات"^(٣).

فالأصل في هذا النظر إلى المعاني التي يصح أن تقصد من الأحكام بما جرت به عادة العقلاء من تحصيل المصالح.

فواسطة إدراك الملائمة إنما هو العادة الكونية التي أجزاها الله تعالى في خلقه^(٤).

وليس ذلك إلا لما ثبت من عادة الشارع في أحكامه من اعتبار المصالح، وتفضله بوضع الشريعة بما يحققها.

ولولا عادة الشارع في هذا لوجب ألا يصح لنا دليل القياس، فلو قدر أن الشريعة نزلت موضوعة على التحكم وعدم الاطراد، بل كان الحكم فيها يختلف بحسب الأشخاص دون قانون منضبط لبطل أصل التعدية، وإلحاق المسكوت عنه بالمنطوق^(٥).

ولما كان هذا أساس المسألة وجب أن تراعى تقسيمات المناسب على وفق عادة الشارع، وهذا الذي سلكه العلماء، حتى لقد ضرب الغزالي المثل في هذا بالأمير تكون له عادة في أفعاله وأحكامه^(٦).

وقد تحصل لهم ثلاثة أنواع:

(١) هذه عبارة الزركشي. انظر: الزركشي. البحر المحيط. ج ٥، ص ٢٠٦.

(٢) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣، ص ١٥٢٠، الزركشي. البحر المحيط. ج ٥، ص ٢٠٦.

(٣) الغزالي. شفاء الغليل. ص ٢٠٥.

(٤) المرادوي. التحيير شرح التحرير. ص ٣٣٧١.

(٥) الغزالي. أساس القياس. ص ٥٨.

(٦) الغزالي. المستصفى. ج ٢، ص ٣١٢.

١- ما علم من الشارع اعتباره:

والمراد أنه رجع للناظر في أحكام الشارع أنه أورد الحكم على وقفه، سواء حصل له ذلك بالنص أو بالإيماء أو بالاستنباط من نص معين.

ولهذا الوصف مع الحكم أربعة أحوال:

- أ- أن يعتبر نوع الوصف في نوع الحكم. مثاله: قياس القتل بالجراح على القتل بالمتقل في وجوب القصاص، بجامع كونه قتلاً عمداً عدواناً.
 - ب- أن يعتبر نوعه في جنسه^(١). كقياس تقديم الأثقاء على الإخوة لأب في النكاح على تقديمهم في الإرث. فهذا الاشتراك في نوع الوصف وهو الإخوة علم تأثيره في جنس الحكم وهو مطلق التقديم.
 - ت- أن يعتبر جنسه في نوعه. كقياس إسقاط القضاء عن الحائض على إسقاط قضاء ركعتي الرباعية عن المسافرين، بعلّة المشقة، فجنس الوصف وهو المشقة أثر في نوع الحكم وهو إسقاط قضاء الصلاة.
 - ث- أن يعتبر جنسه في جنسه. مثاله: تعليل كون حد الشرب ثمانين بكونه مظنة القذف فقيس على تحريم الخلوة بالأجنبية لكونها مظنة الوطء، فجنس المظنة أثر في جنس التغليب.
- ٢- ما علم من الشارع إلغاؤه.
- مثاله إيجاب الصوم ابتداءً بناءً على التعليل بالانزجار في كفارة الوطء للصائم. فهذا علم من النص إلغاؤه، لعدم النص وعدم الفرق فيه بين المكلفين.
- ٣- ما لم يعلم إلغاؤه ولا اعتباره، وهو المرسل^(٢).

(١) النوع: هو كلي مقول على كثيرين متفقين في الحقيقة في جواب ما هو، وفي اصطلاح أهل الأصول: ما يشتمل على كثيرين متفقين في الحكم، كالرجل.

الجنس: هو كلي مقول على كثيرين مختلفين في الحقيقة في جواب ما هو، وفي اصطلاح أهل الأصول: ما يشتمل على كثيرين مختلفين في الحكم، كالإنسان.

انظر: الكفوي. الكليات. ص ٣٣٩ وص ٨٨٧، التهانوي. كشاف اصطلاحات الفنون. ج ١. ص ٥٩٤ و ج ٢. ص ١٧٣٣.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ٣١٣، الزركشي. البحر المحيط. ج ٥. ص ٢١٤، ابن السبكي. الإبهاج. ج ٢. ص ١٥٣٠، ابن رشيقي. لباب المحصول. ج ٢. ص ٦٩٢.

المطلب الخامس

الأدلة المختلف فيها

المسألة الأولى: العرف.

لهذا الأصل وشائج قريبة بحكم العادة، حتى إنه قد يعبر عن كل منهما بلفظ الآخر، وأول ما ينبغي البحث فيه هو جذر الدلالة اللغوية، فنجد فيها جزءاً أصيلاً مشتركاً بين المعنيين، وهذا الركن المشترك هو التكرار.

أما العرف فقد قال الفيروز آبادي ضمن سوقه لمعاني (عرف): "طارَ القطا عُرْفاً أي: بعضها خَلَفَ بعض. وجاء القومُ عُرْفاً عُرْقاً: كذلك"^(١). وهذا هو المعنى اللغوي الأقرب لما استقر عليه اصطلاح الأصوليين والفقهاء من أن العرف: عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة^(٢). والمقصود به هو الأمر الذي اطمأنت إليه النفوس وعرفته، وتحقق في قراراتها وألفته، مستندة في ذلك إلى استحسان العقل، ولم ينكره أصحاب الذوق السليم في الجماعة^(٣).

وإنما يحصل استقرار الشيء في النفوس وقبول الطباع له، بالاستعمال الشائع المتكرر، الصادر عن الميل والرغبة^(٤).

فتبين لنا كيف أن العرف يعتمد أصالة على التكرار والمعاودة حتى يشيع بين الناس، وقد وضع هذا الأستاذ الزرقا في كلامه عن نظرية العرف، فقال:

"كل عمل اختياري لا بد له من باعث، وهذا الباعث إما خارجي كظهور منفعة من شيء أو عمل، وإما داخلي نفسي كحب الانتقام الدافع إلى الأخذ بالثأر، وكالحياء الشديد الباعث على السكوت أو التحجب في بعض المواطن من بعض الأشخاص.

فإذا ارتاح الإنسان للفعل الذي مال إليه بذلك الباعث، وكرره أصبح بالتكرار عادة له.

فإذا حاكاه غيره فيه بدافع حب التقليد، وتكررت هذه المحاكاة وانتشرت بين معظم الأفراد تكون عندئذ بها العرف، الذي هو في الحقيقة عادة الجماعة"^(٥).

وقد سبق تعريف الحكم العادي، وأنه منسوب للعادة التي يقال فيها: عَوَّدْتُ كذا فاعْتَادَهُ وتَعَوَّدَهُ، أي صيرته له عَادَةً، واستَعَدْتُ الرجل سألته أن يعود، واستَعَدْتُ الشيء سألته أن يفعله ثانياً، وأَعَدْتُ الشيء رددته ثانياً، ومنه إِعَادَةُ الصلاة وهو مُعِيدٌ للأمر أي مطبق لأنه اعتاده.

(١) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مرجع سابق، مادة عرف، ص ٥٣٨. البستاني، محيط المحيط، ص ٥٩٣.

(٢) الحموي، غمز عيون البصائر، ج ١، ص ٢٩٦.

(٣) أبو سنة، العرف والعادة، ص ٨.

(٤) المرجع السابق.

(٥) الزرقا، مصطفى (٢٠٠٤م). المدخل الفقهي العام، ط ٢، ص ٨٦٧، دار القلم، دمشق.

قال في القاموس: "العادة معروفة و الجمع عَادَ و عَادَاتٌ و عَوَائِدُ، سميت بذلك لأن صاحبها يعاودها أي يرجع إليها مرة بعد أخرى"^(١).
 فظهر من هذا أن معنى العادة لا يتقوم دون التكرار فهذا جزء ماهيته، وركن حقيقة، ينعدم المعنى إذا انتفى.
 وفي الاصطلاح العادة هي الأمر المتكرر من غير علاقة عقلية. كذا عرفها ابن أمير الحاج^(٢).

قال الأستاذ الزرقا: "فإن كان التكرار ناشئاً عن علاقة عقلية، وهي التي يحكم فيها العقل بهذا التكرار، لم يكن عندئذ من قبيل العادة، بل من قبيل التلازم العقلي. وذلك كتكرار حدوث الأثر كلما حدث مؤثره، بسبب أن المؤثر علة لا يتخلف عنها معلولها، كتحرك الخاتم بحركة الإصبع، وتبدل مكان الشيء بحركته، فهذا لا يسمى عادة مهما تكرر، لأنه ناشئ عن تلازم وارتباط في الوجود بين العلة والمعلول يقضي به العقل، وليس ناشئاً عن ميل أو طبع أو عامل طبيعي"^(٣).
 وكلامه جيد، ولكن فيه أمور:

- منها أنه قال في بيان العلاقة العقلية: "وهي التي يحكم فيها العقل بهذا التكرار" وليس هذا مميزاً صحيحاً، لأنه غير مانع فإن جميع الأحكام حتى العادي منها إنما الحكم فيها العقل والفرق بينها بواسطة الشيء الذي اعتمده العقل في الإثبات والنفي، فما كان مستغنياً عن الوساطة سمي حكماً عقلياً، وما كان بتوسط الشرع كان حكماً شرعياً، وما توقف على التكرار حتى يمتنع الحكم إلا بواسطة قيل: حكم عادي.
- ومنها أنه جعل المقابل للتلازم العقلي -الذي أخرجه من دائرة حكم العادة- التلازم الناشئ عن "ميل أو طبع أو عامل طبيعي" وهذا يفهم حصر التلازم العادي فيما كان منشؤه أحد هذه الأسباب، وليس الأمر كذلك، بل هو أعم وأشمل، فسنن الله تعالى وعوائد أفعاله ناشئة عن تعلقات الإرادة الأزلية من قبيل ما تتناوله الأحكام العادية، وتعالى الله أن ينسب له الميل والطبع.
- ثم إن الطبع مصطلح عند المتكلمين والفلاسفة مختص بالتأثير الحاصل دون اختيار مع توقفه على وجود الشروط وانتفاء الموانع، وهذا منحى زائغ في تفسير الوجود ارتكس فيه الطبائعون. قال الدردير:

ومن يقل بالطبع أو بالعلة فذاك كفر عند أهل الملة^(٤)

ومما تقدم يتضح أن العادة أوسع من العرف من جهة أنها شاملة للأمر المتكرر لا عن تلازم عقلي أياً كان هذا الأمر، أما العرف فيختص بما استقر عليه الناس واتفقوا عليه قابلين له على صورة جمعية ولو في ظرف زمني أو مكاني معين.

ومع هذا نجد أن استعمالات الأصوليين للمصطلحين: العادة والعرف لم تسر دائماً على منهج واحد، ويمكن الوقوف على طريقتين لهم في ذلك:

(١) الفيروز آبادي. القاموس المحيط. مرجع سابق. مادة عاد. ص ٣٠٣، الفيومي. المصباح المنير. ص ١٦٦، البستاني. محيط المحيط. ص ٦٤٣.
 (٢) ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير. ج ١. ص ٢٨٢.
 (٣) الزرقا. المدخل الفقهي العام. ص ٨٧١.
 (٤) الصاوي. أحمد (١٩٤٧م). حاشية شرح الخريدة البهية. ص ٤٠. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.

- الطريقة الأولى: تعميم الأخص:

وهذا بناء على ما قرر من خصوص العرف وعموم العادة، فنلاحظ في مواضع متعددة استعمال لفظ العرف للدلالة على الأحكام العادية التي اطردت وفق سنن الله الكونية ولو لم يكن ذلك راجعا لتوافق الجمهور على قول أو فعل تلقوه بالقبول من جهة العقول كما سبق في معنى العرف الذي جرى به الاصطلاح.

ولهذا أمثلة، منها في البرهان للجويني:

١- "ما ادعيتم الضرورة فيه فأنتم منازعون فيه ويتبين ذلك بمخالفة عددنا لهم وافترائهم في دعوى الضرورة فإن ما يدرك بمبادئ العقول لا يجوز في استمرار العرف مخالفة الجمع العظيم فيه وإنما ينشأ الخلاف في النظريات لانقسام الناس إلى الناظرين والمضربين ثم ينقسمون بعد افتتاح النظر لاختلاف القرائح والطباع ولهذا لا يجوز اتفاق العقلاء في نظري عقلي كما لا يسوغ اختلافهم في ضروري" ^(١).

٢- "ومن أنكر ذلك منهم مع اتفاقهم على الإخبار عن طمأنينتهم وهم الجم الغفير والعدد الكثير الذي لا يحويهم بلد ولا يحصيهم عدد فقد خرق حجاب الهيبة واستأصل قاعدة العرف" ^(٢).

٣- "وذلك مستند إلى اطراد العرف في إعقاب القرائن للعلم" ^(٣).

٤- "فإذا ليس الإجماع في نفسه دليلا بل العرف قاض باستناده إلى خبر" ^(٤).

ومنها في المستصفى للغزالي:

- "فعلم أن المكتوب في المصحف المتفق عليه هو القرآن وأن ما هو خارج عنه فليس منه إذ يستحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظه أن يهمل بعضه فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه" ^(٥).

ومنها في المنحول له أيضا:

١- "ومستند المعجزات أسلوب العقل أو العرف" ^(٦).

٢- "وقد أحوالوا تلقي العلم الضروري من شخص واحد خلافا للنظام، وتمسكوا بأن قول الواحد وإن انضمت إليه القرائن فاعتماده الكذب في العرف ممكن لا استحالة فيه، بخلاف اعتماد الجمع العظيم بالتواطىء، فإن ذلك يحيله العقل في اطراد العرف، وعلمنا به كعلمنا باستحالة إجماع أهل الدنيا في وقت واحد على أكل الزبيب.." ^(٧).

(١) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٩.

(٢) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٢٢.

(٣) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٣٤.

(٤) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٣٥.

(٥) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ١٩٣.

(٦) الغزالي. المنحول. ص ٥٩.

(٧) الغزالي. المنحول. ص ٢٣٩.

٣-". فنقول: المسألة التي تتعارض فيها الظنون على وجه لا يترجح جانب على جانب يبعد في العرف الإطباق عليها من الجرم الغفير فأما إذا ترجح أحد الجانبين في مسلك الظن فلا بعد في الإطباق عليه" (١).

٤-". وقال أبو حنيفة رحمه الله هو إجماع لأنهم لو أضمرُوا خلافاً لبعد في العرف سكوتهم، ورضاهم تقرير عليه كتقرير الرسول عليه الصلاة والسلام" (٢).

- الطريقة الثانية: تخصيص الأعم:

وذلك باستعمال لفظ العادة ليدل على المعنى الذي يدل عليه معنى العرف المصطلح، ويكثر ذلك جداً في كلام العلماء حتى يتوهم منه الترادف، وليس الأمر كذلك على ما سبق.

ولهذه الطريقة أيضاً وجه آخر عند بعض الحنفية، وذلك بقصر العادة على العرف العملي، وهو اصطلاح ضيق لا وجه له إن اعتبر فيه تصرفات الأئمة وما نقل عنهم من الأقوال (٣).

قال السعد التفتازاني: " .. وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الأفعال والعرف في الأقوال" (٤).

ثم إن الذي يختص بحكم العادة من أبحاث العرف لم أكد أجد له إشارة إلا في الصلة اللغوية التي بينها فيما سبق، غير أن الزركشي في البحر المحيط ذكر في ضمن الأدلة المختلف فيها ما عنونه باسم: إطباق الناس من غير نكير (٥).

والذي يظهر لي أنها عبارة جيدة لضبط العرف الذي يصح اعتباره ضمن الأدلة، وقد بين الزركشي أن هذا الدليل قريب المأخذ من الإجماع السكوتي، وقد وضع فيما سبق اعتماده على حكم العادة.

وممن صرح بتأسيس هذا الدليل على قاعدة الحكم العادي إمام الحرمين في كلامه عن ركعتي الطواف، قال:

" .. وقد يستدل الشافعي على وجوب الشيء بإطباق الناس على العمل، وما يكون متطوعاً به فالعادة تقتضي تردد الناس في الإتيان به" (٦).

وعلى هذا فإن قول المرداوي - في كلامه عن قاعدة: العادة محكمة - : " .. ومأخذ هذه القاعدة وموضعها من أصول الفقه في قولهم: الوصف المعلن به قد يكون عرفياً، أي من مقتضيات

(١) الغزالي. المنحول. ص ٣٠٤.

(٢) الغزالي. المنحول. ص ٣١٨.

(٣) أبو سنة. العرف والعادة. ص ١١، ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير. ج ١. ص ٢٨٢، التفتازاني. التلويح. ج ١. ص ٦٩.

(٤) التفتازاني. التلويح. ج ١. ص ١٦٩.

(٥) الزركشي. البحر المحيط. ج ٦. ص ٥٠.

(٦) الجويني. عبد الملك بن عبد الله (٢٠٠٧م). نهاية المطلب في دراية المذهب (تحقيق: عبد العظيم الديب). ط ١ ج ٤. ص ٢٩٤. دار المنهاج. جدة.

العرف، وفي باب التخصيص في تخصيص العموم بالعادة^(١). قول مستدرك، وبناءً على ذلك ينبغي النظر في العرف على أنه دليل شرعي تنضبط شروطه بما يحقق لنا العلم بمفاده بناء على قاعدة الحكم العادي.

(١) المرادوي. التعبير شرح التحرير. ص ٣٨٥٧.

المسألة الثانية: سد الذرائع.

تنقسم الذرائع إلى ثلاثة أنواع:

- ١- ما يقطع بتوصيله للحرام، كحفر الآبار في طرق المسلمين وسب الأصنام عند من يعلم أنه يسب الله تعالى عند سبها.
- فهذا النوع قد أجمعت الأمة على منعه وتحريمه.
- ٢- ما يقطع بعدم توصيله للمحظور، غير أنه اختلط بما يوصل فكان من الاحتياط سد الباب وإلحاق هذه الصورة بما يوصل غالباً، وذلك كزراعة العنب فإنه يخشى معه استعماله في صنع الخمر، والمجاورة في البيوت مع توهم الإفشاء للوقوع في الزنا.
- وهذا النوع اتفق على عدم تحريمه.
- ٣- ما يحتمل التوصل به للحرام وعدمه، كبيع الآجال. وهذا النوع محل خلاف بين الفقهاء^(١).

والذي يتصل ببحثنا هنا أن الذريعة لا تعتبر إلا بوجود أركانها الثلاثة: الوسيلة وهو الفعل المباح في أصله، والإفشاء والمراد به الترتب الحاصل بين الطرفين، والمتوصل إليه وهو المحرم الذي توصل له بفعل المباح^(٢).

وركن الإفشاء لا يتقوم معناه إلا بالنظر للحكم العادي، فإن هذا الترتب لا بد أن يصل لمرتبة القطع أو الظن حتى يصح الاعتماد عليه في تقرير الأحكام الشرعية^(٣).

وأصل قاعدة التذرع مبني على النظر في مآلات الأفعال، وهو أمر مقصود شرعاً^(٤)، وقد استدلل الشاطبي على ذلك بأمور ثلاثة، تفيد اعتبار المآلات على الجملة، وهي:

الدليل الأول: أن التكاليف مشروعة لمصالح العباد، والأعمال مقدمات لنتائج المصالح، فاعتبار المسببات لازم في تعرف حكم السبب، فلزم النظر في مآلات الأفعال.

الدليل الثاني: أن الشريعة موضوعة لمقاصد أرادها الله تعالى، ولو لم تعتبر المآلات لأمكن أن يكون للأعمال نتائج مضادة لمقصود الشارع، فتتخرم قواعد المصالح التي وضعت لها الشرائع والأحكام.

الدليل الثالث: استقراء الأدلة الشرعية القاضية باعتبار المآلات^(٥).

(١) القرافي. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (٢٠٠٤م). شرح تنقيح الفصول. ص ٣٥٣. دار الفكر. بيروت، الزركشي. البحر المحيط. ج ٦. ص ٨٥، البغامصطفى ديب (٢٠٠٧م). أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. ط ٤. ص ٥٧٤. دار القلم. دمشق.

(٢) البرهاني. محمد هشام (١٩٩٥م). سد الذرائع في الشريعة الإسلامية. مصورة عن ط ١. ص ١٠١. دار الفكر. دمشق.

(٣) البرهاني. سد الذرائع في الشريعة الإسلامية. ص ١٠٩.

(٤) الشاطبي. الموافقات. ج ٢. ص ٤٣١.

(٥) الشاطبي. الموافقات. ج ٢. ص ٤٣٢.

ولكن ههنا تحرير زائد ذكره بعض المحققين في قضية النوع الأول من الذرائع، وهو أن الشافعي إنما منع الوسائل التي تستلزم الممنوع من نحو الأمثلة التي ذكرت في القسم المجمع على تحريمه.

وليس هذا دليلاً على أنه يقول بقاعدة سد الذرائع، ولكنه يعتبر الاستلزام العادي الثابت بين الأشياء والأفعال، كما في مسألة من حبس شخصاً ومنعه الطعام والشراب، فهو قاتل له، وليس هذا من باب سد الذرائع أصلاً^(١).

فهذا من جنس الكلام في مقدمة الواجب^(٢).

قال الشاطبي: "إيقاع السبب بمنزلة إيقاع المسبب، قصد ذلك المسبب أو لا؛ لأنه لما جعل مسبباً عنه في مجرى العادات؛ عد كأنه فاعل له مباشرة، ويشهد لهذا قاعدة مجاري العادات؛ إذ أجري فيها نسبة المسببات إلى أسبابها، كنسبة الشيع إلى الطعام، والإرواء إلى الماء، والإحراق إلى النار، والإسهال إلى السقمونيا، وسائر المسببات إلى أسبابها؛ فكذلك الأفعال التي تتسبب عن كسبنا منسوبة إلينا وإن لم تكن من كسبنا، وإذا كان هذا معهوداً معلوماً جرى عرف الشرع في الأسباب الشرعية مع مسبباتها على ذلك الوزان"^(٣).

(١) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ٣٩٩.

(٢) الزركشي. البحر المحيط. ج ٦. ص ٨٤.

(٣) الشاطبي. الموافقات. ج ١. ص ١٤٦.

المسألة الثالثة: الاستصلاح.

المراد بهذا الاستدلال على الحكم بالنظر في المناسب المرسل الذي لم يدل الشرع على اعتباره^(١) ولم يعرف منه إلغاؤه.

وفيه مذاهب:

- ١- المنع منه مطلقاً، وهو رأي الجمهور.
- ٢- أنه معتبر مطلقاً، وهو مذهب مالك.
- ٣- اعتباره في المصلحة الضرورية الكلية القطعية. وهو رأي الغزالي والبيضاوي^(٢).

وقاعدة هذا الدليل أصلاً يصححان الأخذ به على الجملة، وكلاهما راجع إلى النظر في أحكام العوائد، وهما:

الأصل الأول: عادة الشارع في اعتبار المصالح:

فإن المناسب المرسل يرجع إلى حفظ المقاصد الشرعية، والمصالح التي علم اعتبار أجناسها الخمسة من أحاد الأدلة المعينة.

وهذه العادة الشرعية المقررة تسوغ للمجتهد الأخذ بمقتضى المناسب المرسل، فإن أداه النظر في مسألة إلى حكم بالاستصلاح لم يكن هذا خروجاً عن وضع الشارع، بل "كان هذا التفاتاً إلى مصلحة علم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معين، بل بأدلة خارجة عن الحصر"^(٣).

ذلك لأن من "عاشر إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة"^(٤).

وهذه العلوم المستفادة من تكرار الأقوال والأفعال الدالة على مراعاة الشارع للمصالح والمناسبات ضرب من توقيفه على أحكامه.

حتى لقد مهد الغزالي معنى حجية القياس على اتباع العوائد الشرعية، وقال:

".. لو ورد نبي وكان من عادته تغيير للأحكام في حق الأحاد من غير اتباع عموم الأسباب كلها، لا نتجاسر في شريعته على إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق أصلاً، بل في شرع نبي واحد

(١) المراد اعتبار جنسه القريب على ما سبق بيانه في أنواع المناسب.

(٢) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣. ص ١٧٣١، الزركشي. البحر المحيط. ج ٦. ص ٧٦. العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ٣٢٧. الإيجي. شرح مختصر ابن الحاجب وحواشيه. ج ٣. ص ٤٢٤، ابن النجار الفتوح، محمد بن أحمد (١٩٩٣م). شرح الكوكب المنير (تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد). ج ٤. ص ١٧٠. مكتبة العبيكان. الرياض.

(٣) الغزالي. المستصفى. ج ١. ص ٤٢٠.

(٤) ابن عبد السلام. عز الدين عبدالعزيز (٢٠٠٠م). قواعد الأحكام في إصلاح الأتام (تحقيق: نزيه حماد وعثمان ضمير). ط ١. ج ٢. ص ٣١٤. دار القلم. دمشق.

يجوز أن نعرف اختلاف عادته في أجناس الأحكام، فقد عرفنا في عادة نبينا صلوات الله عليه في مقادير نصب الزكوات تخصيصات وتحكمات، أفهمنا ذلك أنه مظنة تعبدات مشتملة على خواص غير معقولة، فلا جرم يمنعنا ذلك من إلحاق مقدار غيره وإيدال منصوص بغير منصوص، وإذا آل الأمر إلى حقوق الخلق في الإلتفات والضمائم يتوسع فيه في الإلحاق، إذ عرفنا بعادته فيها اتباع الأسباب المصلحية دون التحكمات التعبدية^(١).

الأصل الثاني: عادة الصحابة في الاجتهاد:

فإنه علم من دأبهم اتباع المعاني، والاجتزاء في النوازل بالظن الغالب، ومن تتبع سيرهم تبين له خوضهم في وجوه الرأي وعدم احتفالهم بسبر النصوص لاستثارة المعاني على طريق القياسين، بل الأمر عندهم منفسح واسع ومجال رحب^(٢).

وهذا راجع إلى تعريف الشارع بالعوائد، فإنه لا فرق بين أن نعرف الحكم بالقول أو بالفعل من واحد أو من جماعة منفردا أو مكررا.

وقد علمنا ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم في اتباع المصالح والمناسبات من إطباق أصحابه على الأخذ بهذا الفن من الاستدلال^(٣).

(١) الغزالي. أساس القياس، ص ٥٨.

(٢) الجويني. البرهان، ج ٢، ص ١٦٣، الغزالي. شفاء الغليل، ص ١٩٥.

(٣) الغزالي. أساس القياس، ص ٥٩.

المسألة الرابعة: قول أهل المدينة.

هذا الدليل تفرد به المالكية، ولم يتابعهم على الأخذ به غيرهم، حتى إنه قد حصل الخلاف بينهم في تحرير هذا الدليل ومحل الاعتماد عليه.

وأول ما ينبغي التنصيص عليه أن الحجة إنما أثبتتها المالكية لقول أهل المدينة في عصر محدود إلى عصر مالك، ولم يجعلوا الأمر في ذلك مطلقاً على مدى الأزمان^(١).

قال ابن الحاجب: "إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك"^(٢).

وقد اختلفت المالكية في تحرير هذا الدليل على قولين:

١- أن الحجة إنما تثبت فيما طريقه النقل.

وهذا يرجع إلى معنى التواتر، فإنه لو علم أن أهل المدينة قد اتفقوا على نقل أمر من الأمور، ولم يعرف حصول شيء من الخلاف، فإن هذا يستحيل في العادة تواطؤهم عليه من دون أن تكون هذه السنة منذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم^(٣).

٢- تعميم الحجة في كل ما اتفقوا عليه.

وينبغي هذا أن المدينة دار الهجرة والعلم، والعادة تقضي بأنهم لا يتفقون على القول إلا وقد ظهرت أدلته، ورجح في النظر ميزانه^(٤).

فعلم من هذا أن أصل حجة قول أهل المدينة قائم على الاستناد لمبدأ الاستحالة العادية، من حيث إنه يبعد في العادة مخالفتهم الصواب على سبيل الاتفاق منهم جميعاً، سواء خصصنا الأمر في المنقولات فرجع الكلام إلى معنى التواتر، أو طردنا الاستدلال في عامة الأحكام بناء على امتناع استيلاء الغفلة عن الدليل الراجح على مجتهدي المدينة.

(١) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٢. ص ١٣٣٠، البابرتي. الردود والنقود. ج ١. ص ٥٥٠.

(٢) الإيجي. شرح مختصر ابن الحاجب وحواشيه. ج ٢. ص ٣٣٩.

(٣) الباجي. أحكام الفصول. ج ١. ص ٤٨٦، الزركشي. البحر المحيط. ج ٤. ص ٤٨٤، القرافي. نفائس الأصول. ج ٦. ص ٢٧٠٨.

(٤) الإيجي. شرح مختصر ابن الحاجب وحواشيه. ج ٢. ص ٣٣٩، ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٢. ص ١٩٤.

قلت: النسخة التي شرحها ابن السبكي سقط منها الاستدلال بحكم العادة في المسألة.

المبحث الثالث

أثر الحكم العادي في طرق استثمار الأحكام وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: الدلالات.

المطلب الثاني: التخصيص.

المطلب الثالث: النسخ.

المطلب الأول

الدلالات

المسألة الأولى: القطع بمدلول الألفاظ:

هذه المسألة عظيمة الموقع من علم الأصول، ولا بد في تشييد أركانها من الاعتماد على أحكام العوائد، فإن النظر العقلي الخالص لا يفيد في مثل هذه المطالب، لأنها أصول وضعية، ولا يستقل العقل بإدراك الموضوعات^(١).

وسنقسم الكلام فيها على فرعين يترتب أحدهما على الآخر.

الأول: طريق معرفة اللغات.

الثاني: إفادة الأدلة القولية اليقين.

وفي كل منهما سنتعرض للأحكام العادية التي لها بمسألتنا صلة ووليجة.

الفرع الأول: طريق معرفة اللغات:

تتحصّر السبل المَعْرِفَة لمعاني الألفاظ المستعملة في أربعة طرق، لابد من النظر فيها ليحصل التمييز بين الطرائق التي تفيد القطع، والتي لا تنتج.

وهذه الأربعة هي: التواتر، والأحاد، والاستدلال بالنقل والعقل معاً، والقرائن^(٢).

وليس المراد النقل عن الواضع بأنه وضع اللفظ المعين للمعنى، لأنه لا يعلم من الواضع، بل المراد إثبات استعمال أهل اللسان الألفاظ للدلالة على معانيها، بحيث يتوارث فيهم خلفاً عن سلف فهم المعنى الفلاني من اللفظ الفلاني إفادة واستفادة^(٣).

الطريق الأول: التواتر:

وقد أبدى فيه تشكيك يقدح في صحة تواتر اللغات، وذلك بناء على كثرة الاختلافات في معاني أشهر الألفاظ وأصول اشتقاقها كاسم الجلالة، والإيمان والكفر، فسائر الألفاظ أولى بالألا يعلم معانيها، وأن تبقى في حيز التنازع، مما يتعذر معه دعوى العلم القطعي بما وضعت له^(٤).

(١) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢٠٣، الزركشي. البحر المحيط. ج ٢. ص ٢١، البناني. حاشية شرح جمع الجوامع. ج ١. ص ٢٦٢، المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ٢. ص ٢٨.

(٢) المرداوي. التحيير. ص ٧٠٩، الزركشي. البحر المحيط. ج ٢. ص ٢١. العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٤٤.

(٣) أمير بادشاه. تيسير التحرير. ج ١. ص ٥٦.

(٤) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢٠٣، الشوكاني. إرشاد الفحول. ص ١٣.

ومن جهة أخرى فإنه لا يعلم استواء الطباقي في كثرة الرواة لمعاني الألفاظ ، بل المسلم به أن الناس تلقوا هذه اللغات مما نقله علماء البصرة والكوفة وغيرهم ممن صنفوا المعاجم، ووضعوا دواوين اللغة في العصور الأولى، وخبر أمثالهم لا يرقى إلى درجة التواتر^(١).

والجواب: أن المدعى تواتر بعض الألفاظ معلوماً معانيها، لا تواتر الجميع، وما ذكر من أمثلة لا يفيد في القدر، لانهصار الخلاف في بعض الجهات التي لا تكرر على تواتر أصل اللفظ ومعناه بالبطلان^(٢).

والمشهور المتداول من الألفاظ - كالأرض والسماء - نجد أنفسنا جازمين بمعرفة معانيها، ولا تقع الشبهة الواردة على هذا العلم إلا كما تقع شبه السفسطائيين لايلتفت لها ولا يحتفل بأمرها^(٣).

على أن الشوكاني قد قرر تواتر جميع الألفاظ، ولم يفرق بين المشهور المتداول، والغريب الحوشي.

قال: " .. فإن الأئمة المشتغلين بنقل اللغة قد نقلوا غريبها كما نقلوا غيره، وهم عدد لا يجوز العقل تواطأهم على الكذب في كل عصر من العصور، وهذا معلوم لكل من له علم بأحوال المشتغلين بنقل اللغة، وقد أورد الرازي في المحصول تشكيكاً على هذا كعادته المستمرة في مصنفاته"^(٤).

قلت: وهي دعوى عريضة، لا يسهل قبولها، غير أن لذلك وجهاً يبني على أنه ما لم يعلم تكذيب الرواة والأئمة له، ولم يشتهر تغييره في الأزمان اللاحقة، فهو مما يقطع به، كالتواتر السكوتي، وهذا مبني على الاستحالة العادية.

الطريق الثاني: خبر الآحاد:

وعليه اعتراض من جهة أنه يفيد الظن، ولو تم هذا لما صح لنا أن نقطع بشيء من مدلولات الكتاب والسنة، وهذا خلاف الإجماع، فملزومه ينبغي أن يكون باطلاً، فلا يصح أن يدعى أن طريق النقل للغات طريق آحاد^(٥).

ثم إنه يفيد الظن إن سلم رواته ولم يجرحوا، أما وقد اشتهرت المطاعن المنقولة عن الرواة، فلا يتأتى الركون لهم فيما يروون من لغات وألفاظ^(٦).

قال الرازي: "والعجب من الأصوليين أنهم أقاموا الدلالة على أن خبر الواحد حجة في الشرع، ولم يقيموا الدلالة على ذلك في اللغة، وكان هذا أولى؛ لأن إثبات اللغة كالأصل للتمسك بخبر الواحد، وبتقدير أن يقيموا الدلالة على ذلك فكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال رواة اللغات والنحو، وأن يتفحصوا عن أسباب جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواية الأخبار،

(١) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢٠٦، القرافي. نفائس الأصول. ج ٢. ص ٥١٥.

(٢) ابن إمام الكاملية. محمد بن محمد بن عبد الرحمن (٢٠٠٣م). تيسير الوصول إلى منهاج الأصول (تحقيق: د. عبدالفتاح أحمد قطب). ط ١. ج ٢. ص ٢٠٣. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. القاهرة.

(٣) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢١٦، الزركشي. البحر المحيط. ج ٢. ص ٢٢.

(٤) الشوكاني. إرشاد الفحول. ص ١٣.

(٥) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢٠٩، القرافي. نفائس الأصول. ج ٢. ص ٥١٦.

(٦) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢٠٩، القرافي. نفائس الأصول. ج ٢. ص ٥١٧.

لكنهم تركوا ذلك بالكيفية مع شدة الحاجة إليه، فإن اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص" (١).

والجواب: أن الجهة الأولى مبنية على كون الدعوى كلية موجبة، وقد سبق أنفاً أن الأمر ليس كذلك، بل بعض الألفاظ طريقه التواتر، وبعضه طريقه الأحاد، فلا يلزم إلا عدم القطع ببعض معاني الكتاب والسنة، ولا محذور في هذا (٢).

أما كون سلامة الراوي من الجرح شرط الظن بالخبر، فلا يسلم، بل يحصل الظن بخبر الكافر، بل والقطع كذلك إذا حفته القرائن (٣).

ومسألتنا من هذه الباب، لأن ضعف الدواعي الباعثة على الكذب في اللغات، يرجح جانب الصدق في ما نقل أصحاب علم اللغة واللسان، حتى يضمحل مع ملاحظة هذا أثر الانتقادات التي وجهت لهم.

ثم إن الانبعاث لتحرير حجية خبر الواحد في اللغات مما لا ينبغي التوقف عنده، لما أنه كالواجب بحكم الضرورة العادية، فإن الدواعي الجازمة تحمل الإنسان على تصديق الخبر من الواحد ما لم تعارضه ظنون أخرى تقاوم هذا، وتجنح بالعقل إلى مزيد من التثبت والكشف عن حال الناقل وعدالته.

على أنه قد يعتذر للأصوليين باكتفائهم بأدلة الحجية في الشرع في إثبات الحجية في اللغة (٤).

وفي الجملة فإن نهوض الاستدلال بخبر الواحد ههنا لابد أن يراعى فيه ما ذكر من ضعف الدواعي على الكذب في اللغات، وهذا أمر راجع إلى ضرب من الأحكام العادية.

الطريق الثالث: الاستدلال بالنقل والعقل معاً:

كان يستدل على أن صيغة الجمع تفيد الاستغراق، بناء على صحة الاستثناء منها، وأن الاستثناء يخرج ما لولاه لدخل في اللفظ.

وقد قدح في هذا لأنه معتمد على عدم المعارضة في الوضع، وهو غير معلوم، فما لم يثبت أساس هذا الاستدلال، فلا يمكن الاستناد إليه (٥).

والجواب: إن هذا النوع من الاستدلال قد علمت حجيته بالإجماع الثابت بنصوص وأدلة قطعية الثبوت والدلالة (٦).

ثم إن المعارضة لو ثبتت لاشتبه أمرها بمقتضى الوجوب العادي، ولكن لم يعرف ذلك، فوجب إجراء القضية على السلامة من المعارضة.

(١) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢١٢.

(٢) ابن إمام الكاملية. تيسير الوصول. ج ٢. ص ٢٠٣، المطيعي. حاشية نهاية السؤل. ج ٢. ص ٢٩.

(٣) القرافي. نفائس الأصول. ج ٢. ص ٥٢٦.

(٤) الزركشي. البحر المحيط. ج ٢. ص ٢١.

(٥) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢١٥، القرافي. نفائس الأصول. ج ٢. ص ٥١٩.

(٦) الرازي. المحصول. ج ١. ص ٢١٥، القرافي. نفائس الأصول. ج ٢. ص ٥١٩.

الطريق الرابع: القرائن:

وذلك لأن العربي إذا سمع قول الشاعر:

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم

طاروا إليه زرافاتٍ ووحداً^(١)

علم أن معنى زرافات: جماعات^(٢).

ومما لا شك فيه أن القرائن تفيد العلم بمقتضى جريان العادة.

الفرع الثاني: إفادة الأدلة القولية اليقين:

هذه المسألة لها ارتباط بما قبلها، فما لم يعلم معناه بأحد الطرق الأنفة في إثبات اللغات، فلا سبيل إلى إفادته اليقين للسامع.

وقد حكي في المسألة ثلاثة أقوال:

١- إفادة الأقوال اليقين مطلقاً.

٢- عدم إفادتها ذلك مطلقاً.

٣- إفادتها ذلك لا بذاتها بل إن احتقت بالقرائن^(٣).

والذي تحرر لي أن يقسم الكلام في المسألة على مستويين:

المستوى الأول: دلالة الألفاظ الذاتية.

وفي هذا المستوى لا يمكن إطلاق القول بالقطع، لما يعرض للفظ من الاحتمالات الكثيرة في عادات المخاطبات، مما يمنع فيه الجزم بمراد القائل إن قصر النظر على الألفاظ المجردة.

ونظراً لهذا المستوى ادعي عزة النصوص القطعية في الكتاب والسنة، وحصرت أمثلتها في بعض آيات التوحيد والعقيدة.

قال إمام الحرمين الجويني: "... ولو رددنا إلى تتبع اللفظ، فليست جهات الإمكان منحسمة على ما استشهد به هؤلاء في ابتغاء التصيص، وإنما استند^(٤) التأويل في الآية التي متضمنها التوحيد، لاعتضادها بمقتضى العقل، وكم للحشوية المشبهة من خبط يناقض حقيقة التوحيد"^(٥).

(١) هذا البيت لقريط بن أنيف العبيري. وهذا البيت من قصيدة له هي أول ديوان الحماسة. انظر: الطائي. أبو تمام حبيب بن أوس (١٣٢٢هـ). ديوان الحماسة (تحقيق: الشيخ محمد الرافعي). ص ٣. مطبعة التوفيق. مصر، البغدادي. عبدالقادر بن عمر (١٩٩٦م). خزنة الأدب ولب لباب لسان العرب (تحقيق: عبدالسلام هارون). ط ٣. ج ٧. ص ٤٤١. مكتبة الخانجي للقاهرة.

(٢) الزركشي. البحر المحيط. ج ٢. ص ٢٣. المرداوي. التحبير. ص ٧١٠.

(٣) الرازي. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين. ص ٥١. الزركشي. البحر المحيط. ج ١. ص ٣٨. المرداوي. التحبير. ص ٧١٢.

(٤) كذا في المطبوع، ومساق الكلام في امتناع التأويل لا في سداه ورجائه، ولا يظهر لي وجه لتصويبها، إلا أن تكون تصحفت من: اسند.

(٥) الجويني. البرهان. ج ١. ص ١٥١.

المستوى الثاني: دلالة الألفاظ مصحوبة بالقرائن.

وهنا يمكن أن تستفاد المعاني القطعية، لما أن القرائن تحسم وجوه الاحتمالات إن جاءت على صفات من التأكيد والتدعيم.

ومما يحسن التنبيه عليه أن الألفاظ المطلقة لا تخلو في الواقع عن مصاحبة القرائن، فكليات المعاني التي تحررت لها صيغ معينة: كالعموم والخصوص والأمر وغيرها، لا تأتي ألفاظها لتدل عليها على نحو الإطلاق والتجريد، فلا تكون الصيغ "إلا مقترنة بأحوال تدل على أن مطلقها ليس ينبغي بإطلاقها حكاية، وليس هاذياً بها، فإذا لا تلقى صيغة على حق الإطلاق"^(١).

وعوداً على بدء أقول: فعلى هذا فليس في المسألة خلاف حقيقي، لأن القول الثالث القاضي بإفادة الأقوال اليقين مع القرائن، ليس مغايراً لسابقه، بل هو تحرير لهما.

وهو الأقرب إلى واقع الأمر، لما أنه ناظر للصورة التي توجد عليها الألفاظ المصاحبة للقرائن على الدوام، أما القولين الأولين فلا مصداق لهما فيما تجري به المخاطبات ويعتاده أهل اللسان، فلا مسوغ لنصب الخلاف في هذه المسألة بين هذه المذاهب.

ثم إنه مما ينبغي علمه في حكم القرائن، ويتصل بمحل بحثنا في الأحكام العادية، "أن اقتضاءها للعلوم الضرورية وإن أشعر بارتباط قرائن، فليست تجري عند المتكلمين مجرى أدلة العقول، فإن الأدلة العقلية إذا تمت في الفكر ولم يعقبها مضاد ضروري للعلم بالمدلول فلا بد من وقوع العلم به مع ذكر المدلول في النفس، فلو قلب الله تعالى مجرى العوائد لم يمنع قيام قرائن الأحوال من غير علم نعتاده الآن، فهي من وجه متعلقة بالعلم ومن وجه ليست مقتضية له لأعيانها اقتضاء واجباً بل هي جارية على عوائد مطردة"^(٢).

(١) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٨٦.

(٢) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٨٧.

المسألة الثانية: مفهوم المخالفة.

هذه القضية مما تعلقت بأحكام العوائد من جنس ما استند إلى معهود العرب، وعاداتهم الخطابية، وسنجل الكلام في ثلاثة فروع.

الفرع الأول: معنى مفهوم المخالفة:

هو إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت، ويسمى دليل الخطاب ^(١).

ووجه التسمية الثانية هو المقابلة بينه وبين مفهوم الموافقة الذي سمي بفحوى الخطاب، أي معناه، لأنه ظاهر، ويسمى مفهوم المخالفة بدليل الخطاب لحصولها بضرب من الاستدلال ببعض الاعتباريات الخطابية كالوصفية والشرطية ^(٢).

لذا فإن العبارة الواضحة الجلية في بيان معناه أنه: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه ^(٣).

الفرع الثاني: الخلاف في حجية مفهوم المخالفة:

وقد اختلف في قيام الحجة به على أقوال:

١- أنه حجة مطلقاً حتى اللقب. وهو مذهب بعض الشافعية والمالكية والحنابلة ^(٤).

ودليلهم في ذلك: أن تخصيص القيد بالذكر لغير فائدة باطل، وهذا معروف من عادة المخاطبات من ترك الفضول، فإن لم تظهر فائدة كالخروج مخرج الغالب، أو التخصيص على الأولوية، انحصرت الغرض في نفي الحكم عما عدا المذكور المقيد.

فمبنى هذا القول على الاعتماد على حكم عادة التخاطب عند العرب، لأنه "ثبت بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواء تعين أن يكون فائدة للفظ" ^(٥).

٢- ليس بحجة مطلقاً. وهو مذهب الحنفية وجماعة من المالكية وبعض الشافعية والحنابلة وكثير من المعتزلة ^(٦).

لأن فائدة التخصيص لا تنحصر، فلا يمكن الحكم بانتفاء جميع الأغراض ما عدا نفي الحكم عن المخالف، ليصح من بعد دلالة المفهوم على ما يقرره القائلون به ^(٧).

(١) الزركشي. البحر المحيط. ج ٤. ص ١٥.

(٢) أمير بادشاه. تيسير التحرير. ج ١. ص ٩٨.

(٣) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ١٩٦.

(٤) المحلي. البدر الطالع. ج ١. ص ٢٠٣، الزركشي. البحر المحيط. ج ٤. ص ٢٤، الفتوح. شرح الكوكب المنير. ج ٣. ص ٥٠٩.

(٥) العطار. حاشية شرح جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٣٢.

(٦) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ١٩٦، ابن السبكي. الإبهاج. ج ١. ص ٦١٧، المرداوي. التحرير. ص ٢٩١٣.

(٧) التفازاني. التلويح. ج ٢. ص ٢٧٠.

٣- هو حجة إلا اللقب. وهو مذهب الجمهور^(١).

وذلك لأنه لو دل اللفظ المخصص باللقب على انتفاء الحكم عما عداه، لبطل القياس بالجملة، وكذلك فإنه لا يفهم ممن قال: رأيت زيدا، أنه أراد نفي رؤيته أحداً غيره، فهذا خروج عن حكم اللسان، وانسلاخ عن مفاوضات الكلام، ولا يتأتى دعوى انحصار الفائدة من ذكر الاسم في نفي الحكم عما سواه، فإن اللقب أصل في استقامة الكلام تختل الجملة بإسقاطه^(٢).

٤- ليس بحجة في الأخبار^(٣).

٥- ليس بحجة في غير الخطاب الشرعي. قال به التقي السبكي^(٤).

٦- ليس بحجة ما لم تكن الصفة مناسبة. وهو مذهب إمام الحرمين^(٥).

٧- ليس مفهوم العدد حجة. وهو رأي القاضي الباقلاني والبيضاوي^(٦).

الفرع الثالث: وجه دلالة اللفظ المقيد على مفهوم المخالفة:

تبين لنا فيما سبق اتصال أدلة القائلين بحجية مفهوم المخالفة بالحكم العادي، وما جرت به مخاطبات العرب، وقد نقل الخلاف في وجه الحجية على خمسة أقوال:

الأول: اللغة.

الثاني: الشرع.

الثالث: العقل.

الرابع: العرف العام.

الخامس: المعنى^(٧).

وتحرير الكلام في هذا الخلاف أن يقال:

- الأقوال الثلاثة الأخيرة عبارات عن شيء واحد، وذلك لأنه لا فرق بين جعل العقل هو دليل الحجية وبين القول بأن الحجية ثبتت بالعرف العام، من حيث إن المراد معقول أهله، وأما المعنى فقد فسر بأنه لو لم ينف الحكم عن المسكوت لما كان لذكر القيد فائدة، وليس هذا إلا قياساً منطقياً، فرجع للعقل^(٨).
- العقل وحده لا يمكن إثبات اللغة به، بل لابد من الوضع من أهل اللسان، فمرجع الأقوال الأخيرة إلى ضرب من الاعتماد على العقل في الاستدلال، لا على الاستقلال.

(١) المحلي. البدر الطالع. ج ١. ص ٢٠١. ابن التمساني. شرح المعالم. ج ١. ص ٢٩٩.

(٢) ابن السبكي. الإبهاج. ج ١. ص ٦١٩. العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٣٣.

(٣) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٣٤، ابن التمساني. شرح المعالم. ج ١. ص ٢٧٩.

(٤) المحلي. البدر الطالع. ج ١. ص ٢٠٤.

(٥) الجويني، البرهان. ج ١. ص ١٧٤، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٦٦.

(٦) ابن السبكي. الإبهاج. ج ١. ص ٦٣٨.

(٧) المحلي. البدر الطالع. ج ١. ص ٢٠١، الزركشي. البحر المحيط. ج ٤. ص ١٥.

(٨) ابن السبكي. رفع الحجاب. ج ٣. ص ٥١٠، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١. ص ٣٣١.

- فعلى هذا تُضمَّن الأقوال الثلاثة في الراجح من القولين الأولين، لأنه لا مناص من إثبات الوضع اللغوي أو الشرعي، لينبني عليه من بعد الاستدلال بالمعقول.
- الأصل عدم النقل، وقد ثبت من تصرفات العرب الفهم من التخصيص بالذكر نفي الحكم عن المسكوت، فترجع الموارد الشرعية التي استدلت بها على ثبوت الحجة بالشرع إلى أنها جاءت على أصل لغة العرب^(١).

فيتلخص لنا ترجيح القول الأول بثبوت الحجة بأصل وضع اللغة، بل تصحيح هذا القول، وإبطال ما سواه^(٢).

قلت: ويمكن أن نثبت هذا الوضع اللغوي قطعاً بمسلكين يقومان على حكم العوائد:

- ١- أنه قد قال به أئمة اللغة ومنهم الشافعي، ولم يسمع في زمانهم لهم مخالف، ولو لم يكن ذلك مرضياً مقبولاً لاستحال عادة سكوت من يذهب لعدم الحجة^(٣).
- ٢- أنه قد نقل لنا ما لا يحصى من استدلالات العرب وأهل اللسان بالمفهوم، حتى بلغ ذلك التواتر المعنوي، وعلمنا جريان هذه القاعدة عندهم كما علمنا جود حاتم، وشجاعة علي، ولم يبق محل للشك في حجية هذا الأسلوب على الجملة^(٤).

(١) الزركشي. البحر المحيط. ج ٤، ص ١٥، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١، ص ٣٣١.

(٢) ابن السبكي. رفع الحاجب، ج ٣، ص ٥١٠.

(٣) الجويني. البرهان. ج ١، ص ١٦٩، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ١، ص ٣٣٠.

(٤) الجويني. البرهان. ج ١، ص ١٦٩.

المطلب الثاني

التخصيص

المسألة الأولى: التخصيص بالعادة:

يعد الأصوليون العادة من المخصصات المنفصلة، وكلامهم في هذا مختلف حتى إنه قد يتحير فيه بعض النظار، ويأتي ليحمل كلام بعضهم على غير مراده فلا يوفق في تحرير المسألة على وجهها^(١).

ومما ينبغي في البدء التنبيه عليه ههنا أن العادة في هذا الباب تشبه بالعرف، والأعراف المخصصة نوعان:

الأول: العادة القولية: وهي أن العرف قد نقل اللفظ من معناه اللغوي إلى معنى آخر اصطلاح عليها الناس، وصارت مرادهم عند الإطلاق.

وهذه العادة تخصص وتقيد بالاتفاق.

الثاني: العادة الفعلية: والمقصود بها ما يعتاده الناس في أفعالهم وتصرفاتهم.

وهذه العادة لا تخصص ولا تقيد من حيث هي.

والفرق أن المعاندة حاصلة بين الوضع اللغوي، والاصطلاح الذي نقل فيه اللفظ ليدل على معنى آخر، وليس كذلك الأمر في العادة الفعلية^(٢).

وسنتكلم ههنا على النوع الثاني، لأنه هو المرتبط بأحكام العادة التي نبحث فيها ضمن هذه الأطروحة.

والأحسن في بحث الأمر تقسيم الكلام على ثلاثة فروع، هي حاصل ما توصلت له من الموارد التي سيق فيها كلام أهل الأصول، وأولها هو المقصود أصالة من دراسة المسألة.

الفرع الأول: التخصيص بالعادة على معنى حكم العوائد الجارية:

كأن يقول القائل: من دخل داري فله درهم، فإن العادة تقضي أنه لم يرد الجن والملائكة، وإنما أراد من جرت العادة بدخوله داره.

وكذلك من قال: رأيت الناس فلم أر أفضل من زيد، فالعادة تقضي بأنه لم ير جميع الناس.

(١) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٢. ص ٩٩٩.

(٢) القرافي. نفائس الأصول. ج ٥. ص ٢١٤٦، ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٣. ص ٣٤٦.

ويظهر لي أن قول من جعل الصورة النادرة غير داخلة في حكم العام راجع إلى هذا المأخذ، ومما يؤكد ذلك تشابه الأمثلة التي يسوقها الأئمة في المسألتين^(١).

وإنما يحمل العام على ما سوى النادر الشاذ لأنه لا يخطر بالبال، ويقطع السامع أنه غير مراد للمتكلم.

ولا يشكل على هذا شمول علم الشارع، وإحاطته بكل شيء، فإنه لا تخفى عليه خافية، لأن المقصود أن الصورة النادرة لا تدخل في مراد الشارع من خطابه لا أنه قد عزب عنه علمها، وعلى هذا لو وجدنا العرب في عاداتهم إطلاق اللفظ العام الذي يشمل الصورة النادرة وضعاً مع عدم خطورها بالبال عند إطلاقها، وورد في الشرع مثل هذا الخطاب فإننا نقطع بأن الله تعالى لم يرد تلك الصورة لأنه إنما أنزل كتابه على طرائق العرب وأساليبهم في البيان والمخاطبة^(٢).

ويتضح لنا من هذا أن العادة الجارية حصل منها تأثير في العادة الخطابية، وتجلي هذا أن الصورة النادرة والأمر المحال عادة لا يراد من الألفاظ الموضوعية للعموم بأصل اللغة.

وهذا مرصد للصلة بين العادة الفعلية الكونية وعادة التخاطب، ونظيره في هذا البحث في القيد الغالب ودلالته على نفي الحكم عما عداه في قضية مفهوم المخالفة^(٣).

الفرع الثاني: التخصيص بالعادة على معنى العرف المستمر بعد الخطاب العام من الشارع:

وصورة هذا أن يوجب الشارع بلفظ عام، أو يحرم بمثله، ثم نجد العادة جارية بترك بعض ما يدل عليه لفظ الإيجاب العام بأصل الوضع، أو ارتكاب وإتيان بعض ما يدخل ضمن أفراد النهي المدلول عليه بالوجه السابق^(٤).

وهذه الصورة هي التي تكلم فيها الإمام الرازي، ومن تبعه من المصنفين في الأصول، والحق فيها التفصيل:

فإنما أن يعلم أن العادة كانت حاصلة منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يمنع منها أصحابه ومن كانوا في حياته، فيكون المخصص على الحقيقة تقريره.

وإنما ألا يعلم كون العادة في زمنه، فلا يصح التخصيص، لأنه لا حجة لأفعال العباد على الشارع، إلا أن يكون ذلك إجماعاً فيقضى به على العموم^(٥).

الفرع الثالث: التخصيص بالعادة على معنى العرف الفعلي الذي كان في وقت ورود الخطاب العام:

(١) القرافي. نفائس الأصول. ج ٥. ص ٢٠٧، التفتازاني. التلويح. ج ٢. ص ٧٥، الزركشي. البحر المحيط. ج ٣. ص ٥٥.

(٢) الزركشي. البحر المحيط. ج ٣. ص ٥٧.

(٣) انظر الإشارة لاستئزام عادة الفعل لعادة التخاطب في:

الزركشي. البحر المحيط. ج ٤. ص ٢٢.

(٤) الرازي. المحصول. ج ٣. ص ١٣١، ابن السبكي. الإبهاج. ج ٢. ص ٩٩٧.

(٥) القرافي. نفائس الأصول. ج ٥. ص ٢١٤٤.

وصورة هذا أن يأتي الخطاب العام المتعلق بما جرى تناول بعض أفرادها، كأن يؤمر بالزكاة في الطعام، وعادة أهل المدينة تناول البر.

وليس الكلام ههنا فيما حصل في النقل كما سبق بيانه في العادة القولية، وإنما أن يكون هذا واقع الحال في زمن ومكان معينين.

وقد حكى في هذا الخلاف على قولين^(١):

الأول: عدم التخصيص. وهو قول الجمهور.

وحجتهم: بقاء اللفظ على عمومته بأصل الوضع، وعدم النقل.

الثاني: أن العادة مخصصة للعموم. ونقل عن الحنفية.

قال البابرتي: "والظاهر سقمه، لأن الحنفية يجعلون هذا من ترك الحقيقة إلى المجاز بدلالة العادة لا من باب التخصيص"^(٢).

(١) ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٣، ص ٢٤٥، الزركشي. البحر المحيط. ج ٣، ص ٣٩٢.

(٢) البابرتي. الردود والنقود. ج ٢، ص ٢٧٣.

المسألة الثانية: العمل بالعام قبل البحث عن مخصص:

اتفق الأصوليون على مشروعية العمل بالعام في عهد الرسالة والمبادرة إلى امتثال الأمر إذا ورد بصيغته، ولا يشترط في ذلك النظر في انتفاء المخصص، والبحث عنه، لأن أصول الشريعة لم تكن إذ ذاك متقررة^(١).

وبقي بينهم الخلاف فيما بعد ذلك من العصور، وقد كان للأصوليين في ذلك طريقتين:

الطريقة الأولى: حكاية الخلاف في المسألة. وقد نقل ذلك الرازي ومن تابعه.

وقد ذكروا في جواز الاستدلال بالعام قبل البحث عن المخصص قولين:

الأول: الجواز. وهو قول الصيرفي^(٢)، وإليه مال الرازي.

ودليل ذلك أمران:

الدليل الأول: إنه لو وجب طلب المخصص لوجب طلب المانع من الحقيقة قبل التمسك بها، ولكن اللازم باطل بدلالة عادة المخاطبات، فبطل إذا الملزوم، ولم يجب هذا الطلب للدليل المخصص.

الدليل الثاني: الأصل عدم المخصص، فيتمسك به^(٣).

الثاني: المنع. وهو قول ابن سريج وعامة الأصحاب.

ودليله: أن الدليل العام عارضه احتمال التخصيص، فلا تتم الدلالة مع وجود الاحتمال^(٤).

الطريقة الثانية: حكاية الاتفاق على وجوب البحث عن المخصص.

وهذا الوجوب قد حكاه الغزالي والأمدي إجماعاً، ولم ينقلوا في هذا الخلاف^(٥).

قال الغزالي: " لا خلاف في أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل البحث عن الأدلة العشرة التي أوردناها في المخصصات، لأن العموم دليل بشرط انتفاء المخصص " ^(٦).

(١) ابن السبكي. الإبهاج. ج. ٢. ص ٩١٧.

(٢) الصيرفي (توفي ٣٣٠ هـ) : هو محمد بن عبد الله ، أبو بكر الصيرفي ، البغدادي، الشافعي ، فقيه ، محدث ، أصولي ، متكلم ، ثقة على ابن سريج ، وسمع الحديث . من تصانيفه : شرح رسالة الشافعي ، وصنف في الشروط فأحسن وأجاد .

ابن العماد. شذرات الذهب. ج. ٤. ص ١٦٨، كحالة. معجم المؤلفين. ج. ٣. ص ٤٤٢.

(٣) الرازي. المحصول. ج. ٣. ص ٢١، الأرموي. سراج الدين محمود بن أبي بكر (١٩٨٨م). التحصيل من المحصول (تحقيق: عبد الحميد علي أبو زبيد). ط ١. ج. ١. ص ٣٧٢. مؤسسة الرسالة بيروت، ابن إمام الكاملية. تيسير الوصول. ج. ٣. ص ٣٢٢.

(٤) ابن الجزري. معراج المنهاج. ج. ١. ص ٣٦٩، ابن السبكي. الإبهاج. ج. ٢. ص ٩١٥.

(٥) الغزالي. المستصفى. ج. ٢. ص ١٧٦، الأمدي. الإحكام. ج. ٣. ص ٦٣، ابن السبكي. رفع الحاجب. ج. ٣. ص ٤٤٤، ابن رشيقي. لباب المحصول. ج. ٢. ص ٦٠٢.

(٦) الغزالي. المستصفى. ج. ٢. ص ١٧٦.

وهذه الطريقة تجعل من العادة المستمرة في تخصيص العمومات معتمداً لتقوية الاحتمال في دلالة العام، ولا بد ههنا أن نفرق بين دلالتَي العام، الدلالة الأولى على أصل المعنى، والثانية على استغراق الأفراد، والاحتمال إنما هو وارد على الثانية.

وحمل أصحاب هذا الرأي كلام الصيرفي على أنه أوجب القطع بالعموم قبل البحث عن المخصص إذا لم يدخل وقت العمل به ^(١).

وقد اشتهر تخطئة الرازي في حكايته الخلاف على الوجه السابق، ولكن ابن السبكي انتصر له، وأيده بنقله الخلاف على الوجه السابق عن أبي إسحاق الشيرازي، والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني.

قال ابن السبكي: "فبان لك بهذين النقلين أن ما نقله الإمام غير مستكر، وهو أولى وأوجه من القول بإيجاب اعتقاد العموم على جزم، ثم حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد، فإنه مذهب في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته" ^(٢).

ثم إن القائلين بوجوب البحث عن المخصص اختلفوا على ثلاثة أقوال:

الأول: وجوب البحث إلى أن يغلب على الظن عدم وجود المخصص. وهو مذهب إمام الحرمين والغزالي والمحققين.

الثاني: وجوب البحث إلى أن يصل إلى الاعتقاد الجازم أن لا مخصص.

الثالث: وجوب البحث حتى يصل إلى القطع بعدم وجود مخصص. وهو مذهب القاضي الباقلاني ^(٣).

وقد ادعى امتناع الوصول إلى القطع بعدم وجود المخصص، ولهذا ضعف هذا الرأي الأخير الذي ذهب إليه القاضي.

قال الغزالي: "والمشكل على هذا طريق تحصيل القطع بالنفي" ^(٤).

وقد ذكر في هذا مسلكان، وكلاهما مبني على قاعدة الحكم العادي:

المسلك الأول: عدم وجدان الدليل المخصص مع كثرة البحث والتتقيب، مع استقرار الشرائع، وضبط الأخبار والروايات، والفراغ من البيان، يلزم منه عدم وجود المخصص ^(٥).

وهذه الملازمة تثبت بحكم العادة، لأنه لو وجد لوجب عادة أن يعثر المجتهد عليه.

(١) الزركشي. البحر المحيط. ج ٣. ص ٤٤، ابن السبكي. الإبهاج. ج ٢. ص ٩١٦، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ٤٠.

(٢) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٢. ص ٩١٧.

(٣) المحلي. البدر الطالع. ج ١. ص ٣٧٣، العطار. شرح جمع الجوامع. ج ٢. ص ٤١.

(٤) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ١٧٧.

(٥) الباقلاني. مختصر التفرير والإرشاد. ج ٣. ص ٤٢٩، الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ١٧٧.

المسلك الثاني: أن المجتهد لا يبعد أن يصل إلى القطع بعدم وجود المخصص، ولو لم يحط بجميع المدارك، لأنه لو لم يهتد هو إليه وغفل عنه سائر العلماء لكان هذا إجماعاً على الخطأ، وهذا باطل، لأنه لا تجتمع الأمة على الضلالة^(١).

وقد رد الغزالي على هذين المسلكين بجوابين:

أما الأول فإن هذه الملازمة العادية تثبت فيما تأخر من الأزمان، لا في العصور الأولى، وفي هذا حجر على الصحابة في الحكم بالعموم، وقد علم قطعاً عدم توقفهم في ذلك^(٢).

قلت: وكلام القاضي مشير إلى ذلك، فقد قال: "لو كان له تعالى دليل على التخصيص لوجب أن نجده ونعثر عليه مع كثرة البحث والطلب له من مظانه ومواضعه مع حرصنا وتوفر هممنا ودواعينا على إصابته والتدين بالعمل بموجبه، ومثل هذا لا يمكن دعواه في صدر الإسلام وحين ظهور الأخبار وورود الروايات"^(٣).

وليس هذا الاعتراض من الغزالي بالمتجه لأن الفرض أن المسألة جارية لا في عهد الرسالة، كما شرح في أول الكلام، أما في العصور اللاحقة فتحصيل القطع ممكن، ولا ينسحب هذا على عصر الصحابة.

وأما الثاني فإن المسائل التي ثبت فيها الإجماع فيصح القطع فيها، وأما ما لم يثبت الإجماع فيه فلا يتصور الوصول إلى القطع فيها^(٤).

(١) الباقلاني. مختصر التقرير والإرشاد. ج ٣. ص ٤٣٠، الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ١٧٨.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ١٧٧.

(٣) الباقلاني. مختصر التقرير والإرشاد. ج ٣. ص ٤٢٩.

(٤) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ١٧٨.

المطلب الثالث

النسخ

مسألة: نسخ السنة بالكتاب:

في هذه المسألة وعكسها ، أي نسخ الكتاب بالسنة، ثلاثة مذاهب:

الأول: الوقوع. وهو مذهب الجمهور.

الثاني: الجواز مع عدم الوقوع. وهو منقول عن ابن سريج.

الثالث: الامتناع. وحكي عن الشافعي وأحمد وغيرهما ^(١).

وقد طال الكلام عن هذا الأخير، فاستتكره جمع من أهل العلم، وعدوه من أخطاء الشافعي، واتهموا من بحث له عن محامل بالتكلف والتعمق.

لكن ابن السبكي قال: "واعلم أنهم صعبوا أمراً سهلاً، وبالغوا في غير عظيم، وهذا إن صح عن الشافعي فهو غير مستنكر، وإن جبن جماعة من الأصحاب عن نصره هذا المذهب، فذلك لا يوجب ضعفه" ^(٢).

وهذا الامتناع الذي نسب القول به إلى الشافعي، لا يحتمل إلا أمرين:

الأول: أن يكون المنع عقلياً.

وهذا إما بأن يلزم منه محال، ولا يقول به عاقل، وإما أن يكون على قاعدة التحسين والتقيح، وليس الشافعي من المعتزلة ليقول بها.

فعلم من هذا أن الشافعي لم يمنع الجواز العقلي، "بل لم يتكلم الشافعي في كتبه قط في الجواز العقلي، والكلام عنده فيه تضيق أوقات، علم ذلك من علمه، وجهله من جهله" ^(٣).

الثاني: المنع من جهة الدليل السمعي. ونقله عنه أئمة أصحابه.

ولكن ابن السبكي ساق الكلام على منحي آخر، أنكر فيه أن يكون الشافعي تكلم في الامتناع، وإنما في الوقوع.

ومراد الشافعي من ذلك أنه لا يقع نسخ للسنة بالكتاب وحده، بل لا بد مع ذلك من سنة تعضده.

(١) الزركشي. البحر المحيط ج ٤، ص ١١٠، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢، ص ١١١، ابن رشيق. لبيب المحصول. ج ١، ص ٣١٥، المرداوي. التحرير شرح التحرير. ص ٣٠٤٧.

(٢) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٢، ص ١١٢.

(٣) ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٤، ص ٩٥.

فعلى هذا الفهم آل الأمر إلى الخلاف في الوقوع، ولم يعد كلام الشافعي مذهباً يمنع النسخ للسنة بالكتاب^(١).

قال الشافعي: "وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها إلا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو أحدث الله لرسوله في أمر سنّ فيه غير ما سنّ فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسنّ فيما أحدث الله إليه حتى يبين للناس أن له سنة ناسخة للتي قبلها بما يخالفها"^(٢).

قلت: والذي يظهر أن القضية عند الشافعي متعلقة بمقامين، لأحدهما التفات لدليل الشرع، والثاني مبني على الأحكام العادية.

واستدلت هذا من عبارة شريفة له، يقول فيها:

"فإن قال قائل: هل تنسخ السنة بالقرآن؟

قيل: لو نسخت السنة بالقرآن كانت للنبي صلى الله عليه وسلم فيه سنة تبين أن سنته الأولى منسوخة بسنته الأخيرة، حتى تقوم الحجة على الناس، بأن الشيء ينسخ بمثله"^(٣).

وبيان العبارة يقتضي أن تصاغ على هيئة الأقيسة، فيقال:

لو لم تبين السنة بمثلها، للزم ألا تقوم الحجة على الناس، ولكن اللازم باطل، فبطل المزوم.

المقام الأول: بطلان اللازم: وهذا متعلق بدليل الشرع.

وذلك لأن الله تعالى قد قضى بأن يظهر حجته، ويعصم الأمة من الإجماع على الضلالة، ويبين لهم فيما أوحى إلى نبيه أحكامه. وهذا المعنى متواتر في نصوص الكتاب والسنة.

المقام الثاني: إثبات الملازمة: وهذا مبني على حكم العادة.

فإن العادة قاضية بضرورة اشتها الأداة المحتاج إليها، وأنه لا يصح أن يشرع باب الشك في الأحكام فلا تقوم بها الحجة، ولو لم تبين السنن بمثلها لجاز أن يطرح كل لفظ وارد عن النبي صلى الله عليه وسلم بدعوى أنه منسوخ ببعض آيات الكتاب العزيز.

وهذه الملازمة العادية بين جواز نسخ السنة بالكتاب وحده، دون أن تنقل السنة العاضدة لهذا النسخ، وبين ارتفاع الأمان عن حجية السنة، وعدم تمام البيان المتكفل به من الشارع، قد صرح بها الشافعي في معرض الاستدلال على مذهبه في ذلك.

قال: "ولو جاز أن يقال: قد سن رسول الله ثم نسخ سنته بالقرآن، ولا يؤثر عن رسول الله السنة الناسخة، جاز أن يقال، فيما حرم رسول الله من البيوع كلها: قد يحتمل أن يكون حرمها قبل أن ينزل عليه $\square \square \square \square \square$ (البقرة: ٢٧٥)، وفيمن رجم من الزناة: قد يحتمل أن

(١) العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ١١٢.

(٢) الشافعي، أبو عبدالله محمد بن إدريس. الرسالة (تحقيق: أحمد شاكر). فقرة ٣٢٤. ص ١٠٨. دار الكتب العلمية بيروت.

(٣) الشافعي. الرسالة. فقرة ٣٢٩. ص ١١٠.

يكون الرجم منسوخاً لقول الله ﷻ ﷻ ﷻ ﷻ ﷻ ﷻ (النور: ٢)، وفي المسح على الخفين: نسخت آية الوضوء المسح، وجاز أن يقال: لا يدرأ عن سارق سرق من غير حرز وسرقته أقل من ربع دينار، لقول الله ﷻ ﷻ ﷻ ﷻ (المائدة: ٣٨) لأن اسم السرقة يلزم من سرق قليلاً وكثيراً ومن حرز ومن غير حرز، ولجاز رد كل حديث عن رسول الله، بأن يقال: لم يقله إذا لم يجده مثل التنزيل، وجاز رد السنن بهذين الوجهين، فتركت كل سنة معها كتاب جملة تحتمل سنته أن توافقه وهي لا تكون أبداً إلا موافقة له- إذا احتمل اللفظ فيما روي عنه خلاف اللفظ في التنزيل بوجه، أو احتمل أن يكون في اللفظ عنه أكثر مما في اللفظ في التنزيل، وإن كان محتملاً أن يخالفه من وجه" (١).

وإذا سلم هذا الفهم لاستدلال الشافعي، فإنه يرفع الخلاف في وجه الامتناع، فهو عقلي من جهة توقفه على الاستدلال بالعادة، والاستلزام المنطقي، وهو من جهة أخرى امتناع شرعي لتوقفه على المقدمة الشرعية.

(١) الشافعي. الرسالة. فقرة ٣٣٣. ص ١١١.

المبحث الرابع

أثر الحكم العادي في الاجتهاد

وفيه مطلبان

المطلب الأول: الاجتهاد.

المطلب الثاني: التقليد.

المطلب الأول

الاجتهاد

المسألة الأولى: التصويب والتخطئة.

هذه من المسائل الأمهات في أبواب الاجتهاد من علم أصول الفقه، ولها تعلق بحكم العادة من بعض الوجوه.

وسنعرض لبيان الأقوال في المسألة، ونساق من هذا إلى توضيح المواضع التي استدلت فيها بأحكام العوائد، وليس من غرضنا هنا النظر في جميع الأدلة التي تذكر في هذا المطلب، لإفضائه إلى التطويل، والخروج عن المقصود.

وللمسألة فرعان:

الفرع الأول: التصويب والتخطئة في العقلية:

وقد أجمع العلماء على أن المصيب فيها واحد^(١)، ولم يعرف في هذه المسألة مخالف إلا ما نقل من الخلاف في ذلك عن العنبري^(٢) والجاحظ^(٣).

ولا يظن بهما أنهما أرادا من ذلك الإصابة في نفس الأمر فإنه خروج عن المعقول، ولكن الكلام في نفي الإثم عن المخطئ، والخروج عن عهدة التكليف^(٤).

وهذا القول باطل لأمرين:

١- الإجماع على إثم المخالف وتخطئته في العقائد.

(١) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ٣٩٠، الأمدي. الإحكام. ج ٤. ص ٢١٥، ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣. ص ١٨٨٣، المرادوي. التحرير شرح التحرير. ص ٣٩٢٤، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ٤٢٨، أمير بادشاه. تيسير التحرير. ج ٤. ص ١٩٥.

(٢) العنبري (توفي ١٦٨ هـ) هو عبيد الله بن الحسن بن حصين بن أبي الحر مالك بن الخشخاش العنبري. من سادات أهل البصرة علماً وفقهاً. ولي قضاءها وكان ثقة محموداً. روى عن عبد الملك العرزمي وغيره. وروى عنه ابن مهدي وخالد بن الحارث ومحمد بن عبد الله الأنصاري وآخرون. قد خرج له مسلم. وقيل إنه تكلم في معتقده ببدعة.

ابن كثير. البداية والنهاية. ج ١٣. ص ٥٣٨، الزركلي. الأعلام. ج ٤. ص ١٩٢.

(٣) الجاحظ (١٦٣ - ٢٥٥ هـ) عمرو بن بحر بن محبوب الكناشي بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ: كبير أئمة الأدب، ورئيس الفرقة الجاحظية من المعتزلة. مولده ووفاته في البصرة. فُلج في آخر عمره. وكان مشوه الخلقة ومات والكاتب على صدره. قتلته مجلدات من الكتب وقعت عليه. له تصانيف كثيرة، منها الحيوان، و البيان والتبيين.

ابن كثير. البداية والنهاية. ج ٤١. ص ٥١٤، الزركلي. الأعلام. ج ٥. ص ٧٤.

(٤) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣. ص ١٨٨٤، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ٤٢٩، ابن عابدين. نسمات الأسرار. ص ٢٢٦.

٢- الأدلة المتضاربة من الكتاب والسنة على عدم عذر الكفار وقتالهم^(١).

قال الأمدي: "وأما السنة، فما علم منه صلى الله عليه وسلم- علماً لا مرء فيه تكليفه للكفار من اليهود والنصارى بتصديقه واعتقاد رسالته، وذمهم على معتقداتهم وقتله لمن ظفر به منهم، وتعذيبهم على ذلك، مع العلم الضروري بأن كل من قاتله وقتله لم يكن معانداً بعد ظهور الحق له بدليله، فإن ذلك مما تحيله العادة، ولو كانوا معذورين، وقد أتوا بما كلفوا به لما ساغ ذلك منه"^(٢).

فتمام الاستدلال على بطلان القول بعذر المخطئ في العقليات والأصول، متوقف على الحكم العادي باستحالة أن يكون جميع الكفار في زمن الرسالة معاندين.

وقد قيل في توجيه قول العنبري: إنه أراد بذلك المخالفين ممن يشملهم اسم الإسلام، من المخطئين في بعض مسائل العقائد كالقدر.

وهذا باطل، لما سبق من دليل الإجماع على إثم المخطئ في مسائل الأصول، وهذا الاتفاق منعقد من قبل زمن الخلاف المنقول في المسألة^(٣).

الفرع الثاني: التصويب والتخفئة في مسائل الفروع:

وقد اختلف في هذا المطلب على أقوال مختلفة، وسنقسمها إلى قسمين، القسم الأول في تفصيل مذهب من جعل كل مجتهد مصيباً، والقسم الثاني في أقوال من قصر الإصابة في أحد المجتهدين.

القسم الأول: أقوال المصوبة:

القول الأول: قول الخُص من المصوبة:

أنه لا حكم لله تعالى قبل اجتهد المجتهد. وليس ثمة ما لو حكم الله تعالى لحكم به.

وهو قول الأشعري والباقلاني والغزالي وجمهور المتكلمين^(٤).

القول الثاني: القول بالأشبه:

حكم الله تعالى تابع لاجتهاد المجتهد، ولكن في كل واقعة ما لو حكم الله لحكم به. وهو قول كثير من المصوبة^(٥).

(١) الأمدي. الإحكام. ج ٤. ص ٢١٦، ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣. ص ١٨٨٤، الأنصاري. فواتح الرحموت. ج ٢. ص ٤١٤.

(٢) الأمدي. الإحكام. ج ٤. ص ٢١٦.

(٣) الأمدي. الإحكام. ج ٤. ص ٢١٨، ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣. ص ١٨٨٤، الأنصاري. فواتح الرحموت. ج ٢. ص ٤١٤، ابن عابدين. نسمات الأسحار. ص ٢٢٦، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ٤٢٩.

(٤) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ٤٠٩، الأمدي. الإحكام. ج ٤. ص ٢٢١، ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٤. ص ٥٤٥، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢. ص ٤٢٩.

(٥) ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣. ص ١٨٨٦، الزركشي. البحر المحيط. ج ٦. ص ٢٤٥.

القسم الثاني: أقوال المخطئة:

القول الأول:

لله تعالى حكم، وقد نصب عليه دليل يفيد القطع والعلم. والمجتهد مأمور بطلب هذا الحكم. واتفق أصحاب هذا القول على أن من أصابه يثاب، وأما من أخطأ فقد اختلفوا فيه: فقال بعضهم: معذور لخفاء الدليل وغموضه، وقال البعض: المخطئ آثم^(١).

القول الثاني:

لله تعالى حكم، ليس عليه دليل ولا أمانة، بل هو كالذين يطلبه المجتهد، واختلف في الواجب عليه، فذهب بعضهم إلى أن الواجب العثور على الحكم، وقال آخرون: إنما الواجب الاجتهاد^(٢).

القول الثالث:

لله تعالى حكم، وقد جعل عليه أمارات ظنية. وهذا قول أكثر الفقهاء كالأئمة الأربعة، وكثير من المتكلمين.

وقد اختلفوا، فقال بعضهم: المجتهد غير مكلف بإصابته لغموضه، وإنما التكليف بما غلب على ظنه، وقال آخرون: إنه مأمور بطلبه، ومكلف بإصابته ابتداءً، فإن أخطأه، وغلب على ظنه شيء غيره، تغير التكليف، ويصير مأموراً بالعمل على مقتضى ظنه^(٣).

والذي يتصل بأحكام العادة من هذا البحث، هو النظر في الأدلة القاضية بترجيح أحد هذه الأقوال السابقة.

ولما كانت هذه المسألة من المسائل الأصولية، التي يطلب لها الاستدلال بالمسالك اليقينية، فسأكتفي هنا ببيان طرق الترجيح القطعية للقول الأخير المختار من أقوال المخطئة.

وإنما يترجح قول المخطئة في الجملة عندي بمسلكين قاطعين:

المسلك الأول: إن الشريعة راعت في أحكامها المصالح والحكم، وهذا أمر معلوم بالاستقراء، وجريان العادة المطردة، فلا يمكن أن يتفق تصويب المختلفين، والقول بأن حكم الشرع تابع لاجتهاد المكلف.

وقد تقرر أن الأحكام الشرعية التي وضعها الله تعالى "مضبوطة بالحكم، محالة على الأسباب والشرائط التي شرعها، كما أن تدبيره وتصرفه في خلقه مشروط بالحكم المبنية على الأسباب

(١) الرازي. المحصول. ج ٦. ص ٣٥، ابن إمام الكاملية. تيسير الوصول. ج ٦. ص ٣١٤، الإيجي. شرح مختصر المنتهى وحواشيه. ج ٣. ص ٥٩٦.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ٤٠٩، ابن السبكي. الإبهاج. ج ٣. ص ١٨٨٧، الزركشي. البحر المحيط. ج ٦. ص ٢٥٦.

(٣) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ٤١٠، ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٤. ص ٥٤٦، المرداوي. التحرير شرح التحرير. ص ٣٩٣٢. ابن رشيقي. لباب المحصول. ج ٢. ص ٧١٨.

المخلوقة، مع كونه الفاعل للأسباب والمسببات، ولو شاء لاقتطع الأسباب عن المسببات، وفك ما بينهما من تلازم^(١).

المسلك الثاني: ما أطبقت عليه الأمة من عصر الصحابة فمن بعدهم من التنادي للمناظرة والحجاج، وطلب كل فريق إلى نصرته قوله ومذهبه، فلولا أن المجتهد المصيب واحد لما استمر هذا الصنيع على تطاول المدد والأجيال.

وهذا الاستلزام بين المثابرة على المحاجة واعتقاد تخطئة المخالف، واجب بحكم العادة^(٢).

ثم إنه بعد بيان أن المصيب واحد، فإن قولي المخطئة الأولين باطلان بالضرورة، وتفصيل ذلك أن يقال:

- إن دليل بطلان نصب الدليل القاطع في مسائل الفروع هو أن الصحابة اختلفوا في مسائل فرعية، وكثر فيها بحثهم ونظرهم، ثم لم يطوروا بساط الخلاف فيها بعدهم، فلو كان في كل مسألة دليل قاطع، لاستحال عادة ألا يعثروا عليه، وأن يبقى بين العلماء الخلاف إلى اليوم، و"من نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتقاء دليل قاطع فيها"^(٣)، ثم هم مع هذا لا يعرف أن بعضهم أنكر على مخالفه في الفروع وأثمه، ولو كان ذلك لاستحال في العادة ألا يشتهر.
- ودليل بطلان كون الحكم ثابتاً ولا دليل عليه ولا أمانة، أن ذلك يفضي إلى تكليف بالمحال، لأنه مأمور باتباع ما يغلب على ظنه أنه الحكم، ولا سبب يبعث على هذا الظن، "وقد أجرى الله تعالى العادة بأن الظنون لا تقع إلا بأسباب تثيرها وتحركها"^(٤).

(١) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج ٢. ص ٢٦٠.

(٢) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ٤٢٢، الأمدي. الإحكام. ج ٤. ص ٢٢٩، ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٤. ص ٥٥١.

(٣) الغزالي. المستصفى. ج ٢. ص ٤١٢.

(٤) العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. ج ٢. ص ٢٤٢.

المسألة الثانية: خلو العصر ممن تقوم به الحجة من المجتهدين:

بحث أصحاب الأصول هذه المسألة، ولا يخلو كلامهم فيها من الاستدلال بأحكام العوائد المطردة، وسنقسم الكلام فيها على فرعين.

الفرع الأول: جواز خلو الأمة عن مجتهد:

وقد حكي في هذا المطلب الخلاف على قولين^(١):

القول الأول: جواز خلو الأمة عن مجتهد. وهو مذهب الجمهور وارتضاه الجويني.

القول الثاني: امتناع ذلك مطلقاً. وهو مذهب الحنابلة.

والذي يتصل من هذا بحكم العادة هو الاستدلال على ترجيح القول الأخير، وطريق القول في ذلك يتوقف على مقدمتين^(٢):

- الأولى: إن محل المسألة ما لم يتداع الزمان، وتختل السنن.

- الثانية: إجراء الخلاف في مطلق الاجتهاد، لا الاجتهاد المطلق.

فإذا ثبت هذا فإنه بالنظر لتوافر الدواعي، وقوة الهمم على نقل الشرائع والأحكام، فإن ذلك ممتنع عادة.

وأما بتجريد الفكر العقلي، فلا دليل على إحالة ذلك^(٣).

وعلى هذا المعنى اختار ابن السبكي في هذا المطلب جواز خلو الزمن عن المجتهد، ولكن هذا لا يقع.

قال المحلي: " (والمختار) بعد جوازه أنه (لم يثبت وقوعه)" ^(٤).

الفرع الثاني: انحطاط عدد المجتهدين في الإجماع عن التواتر:

اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: عدم اشتراط عدد التواتر لانعقاد الإجماع.

القول الثاني: اشتراط عدد التواتر لحصول الإجماع. وهو مختار إمام الحرمين.

(١) الجويني. البرهان. ج ١ ص ٢٧٦، الغزالي. المنحول. ص ٤٨٤، ابن السبكي. رفع الحاجب. ج ٤ ص ٥٩٨، الإيجي. شرح مختصر المنتهى وحواشيه. ج ٣ ص ٦٣٩، المرداوي. التحبير شرح التحرير. ص ٤٠٥٩، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢ ص ٤٣٨.

(٢) الزركشي. البحر المحيط. ج ٦ ص ٢٠٨، العطار. حاشية جمع الجوامع. ج ٢ ص ٤٣٨.

(٣) الغزالي. المنحول. ص ٤٨٥، السيوطي. عبد الرحمن بن أبي بكر (١٩٨٣م). الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض (تحقيق: خليل الميس). ط ١ ص ١١٠. دار الكتب العلمية. بيروت.

(٤) المحلي. البدر الطالع. ج ٢ ص ٤٠٤.

وإنما دعاه لذلك بناؤه حجية الإجماع على أحكام العادة، وما لم يكثر العدد وتتواطأ الأنظار المختلفة، والاجتهادات المتكاثرة على حكم معين، لما وجب في العادة أن يكون حقاً قاطعاً، "إذ الغلط على الواحد والإثنين غير مستكر في العرف"^(١).

قال في البرهان: "فأما من قال إجماع المنحطين عن مبلغ التواتر حجة، فهو غير مرضي، فإن مأخذ الإجماع يستند إلى طرد العادة، كما تقدم ذكره، ومن لم يحسن إسناد الإجماع إليه، لم تستقر له قدم فيه"^(٢).

ثم إنه لا يلزم من انحطاط المجتهدين عن رتبة من تقوم الحجة بقولهم، وهم عدد التواتر، أن تدرس الشريعة، فإنه قد تدوم أعلام الدين، بأمور أخرى غير هذا، ومنها:

- أن تدوم الحجة بتواتر العوام، ونقلهم للأدلة الظاهرة.
- أن يحصل التواتر بخبر المسلمين وغيرهم من الكفار، ولا يشترط في هذا أن يعترفوا بالدين، بل يكفي إخبارهم بوجود النبي، وظهور المعجزة على يديه.
- أن يخرق الله العوائد، فيحصل العلم بخبر الأحاد.
- أن يكون قيام الحجة بخبر القليل مع احتفاف القرائن، فيورث هذا العلم دون خرق للعادة^(٣).

(١) الغزالي. المنحول. ص ٣١٣.

(٢) الجويني. البرهان. ج ١. ص ٢٦٧.

(٣) الغزالي. المستقصى. ج ١. ص ٣٥٣، السيوطي. الرد على من أخلد إلى الأرض. ص ١٠٦.

المطلب الثاني

التقليد

مسألة: جواز التقليد للعامي في الفروع:

هذا المطلب من المسائل الأصولية التي انبنت على حكم العوائد، وقد اختلف فيها على أقوال^(١):
القول الأول: عدم جواز التقليد مطلقاً. وهو قول معتزلة بغداد.

القول الثاني: جواز التقليد في المسائل الاجتهادية، دون ما عداها كالصلوات الخمس. وهو قول أبي علي الجبائي.

القول الثالث: جواز التقليد. وهو قول الجمهور.

وقد استدلل لقول الجمهور بمسلكين، كلاهما قائم على أحكام العادة:

المسلك الأول:

إجماع الصحابة فمن بعدهم على إفتاء العوام، وإطباقهم على هذا دون نكير، وقد علمنا قطعاً من سنتهم أنهم لم يكلفوا العوام بالاجتهاد.

ولا يقال: إنهم كانوا يفتون العامة، ويبينون لهم المأخذ، فإن ذلك لو كان لاشتهر، والواقع أن أقضيتهم وفتاواهم الكثيرة المتواترة لم تنقل لنا الأدلة التي اعتمدها في أحكامهم.

المسلك الثاني:

أن العادة جرت أنه لا ينال منصب الاجتهاد إلا من قضى في طلب العلم شطراً من حياته، ولو كلف كل أحد أن يجتهد ليصل إلى حكم الله تعالى فيما يطراً له من الحوادث، لتعطلت معاش الناس، وأضيروا في حياتهم، ولاختلت الأحوال، وفسد نظام المجتمع^(٢).

(١) البصري. المعتمد ج ٢. ص ٩٣٤، الغزالي المستصفى ج ٢. ص ٤٦٧، ابن السبكي. الإبهاج ج ٣. ص ١٩٠٢، ابن رشيقي. لباب المحصول ج ٢. ص ٧٣٧، العطار. حاشية جمع الجوامع ج ٢. ص ٤٣٢.
(٢) الغزالي. المستصفى ج ٢. ص ٤٦٦، الأمدي. الإحكام في أصول الأحكام ج ٦. ص ٢٧٩، ابن السبكي. الإبهاج ج ٣. ص ١٩٠٤، الأنصاري. فواتح الرحموت ج ٢. ص ٣٤٣.

الخاتمة

تبين لنا في ثنايا هذه الأطروحة جملة من القضايا والاستنتاجات التي يحسن أن نقف عندها في نهاية البحث، وهي:

- أن تمام الفهم لمسائل علم أصول الفقه يتوقف على دراسة المفاهيم التأسيسية لهذا العلم، والقواعد التي شيدت عليها مبانيه.
- أن الحكم العادي هو الحكم الذي يثبتته العقل بناءً على التكرار، وهو قطعي لا يحتمل النقيض، إلا في حالات نادرة، تخرق فيها العادة الجارية.
- قاعدة الحكم العادي مبدأ إسلامي أصيل، نشأ معارضة لفكرة العلية الذاتية التي تبناها الفلاسفة، وسرت إلى الفكر الإسلامي في جملة الأفكار الدخيلة على هذا المنهج الرباني.
- ظهر في أثناء الدراسة الحاجة الماسة إلى العناية بتحرير موضع الحكم العادي في علم المنطق، وبخاصة في مبحث القضايا الموجهة.
- وقد اقترحت تقسيماً سبئياً لها يناظر أقسام القضايا الضروريات في هذا المبحث.
- قضايا العوائد من الأصول التي روعيت في علوم المسلمين، وظهر لها أثر واضح في دراساتهم وأبحاثهم المختلفة، ومن ذلك علم أصول الفقه.
- للعوائد المعتبرة عند الأصوليين ثلاثة أنواع: العوائد الكونية، والعوائد الشرعية، والعوائد الخطابية.
- وبين هذه الأنواع علاقات من التأثير، وصلات من التلازم، وقد ظهر شيء من ذلك في عدد من المسائل المدروسة في هذه الأطروحة، كمسألة الأمر بما عند المأمور عليه وازع جبلي، ومسألة التخصيص بالعادة.
- وهذا المبحث في مرصد التأثير بين أنواع العوائد مما حقه أن يفرد بدراسات مستقلة، توضح مناهج البحث المنطقية التي ارتضاها الأئمة، ولاحظوها في تصرفاتهم وأنظارهم.
- النظر في مبدأ الحكم العادي معين لحل بعض المشكلات في علم أصول الفقه، ومن ذلك ما تعرض له البحث من التصدي لتوجيه كلام الإمام الشافعي في مسألة نسخ السنة بالكتاب، وتوضيح وجه الاستدلال لقوله بناءً على أحكام العادة.
- وأخيراً فإن هذه الأطروحة لم تقصد إلى الاستيعاب والتوسع في دراسة كل المسائل التي اتصلت بأحكام العوائد، وإنما أوضحت جملة من أمات القضايا الأصولية التي كان لها بحكم العادة صلة، وعلة هذا الاقتصار الرغبة في البعد عن التطويل الزائد، لأنه لا يتناسب ومتطلبات أطروحة الماجستير.
- وحسبي أنني لفت نظر الباحثين إلى هذه المسائل، وقربت قدر استطاعتي هذا المبنى المهم من قواعد علم الأصول.

قائمة المصادر والمراجع

١. ابن أبي شريف (٢٠٠٢م) المسامرة شرح المسامرة (تحقيق: محمود الدمياطي). ط١. دار الكتب العلمية بيروت.
٢. ابن أبي شيبة. أبوبكر (٢٠٠٤م). المصنف (تحقيق: حمد الجمعة) ط١. مكتبة الرشد. الرياض.
٣. ابن الأنباري. أبو البركات عبد الرحمن بن محمد. الإنصاف في مسائل الخلاف (تحقيق: جودة مبروك). ط١. مكتبة الخانجي. القاهرة.
٤. ابن التلمساني. عبدالله بن محمد بن علي (١٩٩٩م). شرح المعالم في أصول الفقه (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض). ط١. عالم الكتب بيروت.
٥. ابن التلمساني. عبدالله بن محمد (٢٠١٠م). شرح معالم أصول الدين (تحقيق: نزار حمادي). ط١. دار الفتح. عمان.
٦. ابن الجزري. شمس الدين محمد (١٩٩٣م). معراج المنهاج (تحقيق: شعبان إسماعيل). ط١. ج٢. ص٢١. القاهرة.
٧. ابن السبكي. تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٢٠١١م). الإبهاج في شرح المنهاج (تحقيق: شعبان محمد إسماعيل). ط٢. المكتبة المكية. مكة المكرمة.
٨. ابن السبكي. تاج الدين عبد الوهاب بن علي. طبقات الشافعية الكبرى (تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو). ج٣. ص٣٤٧. دار إحياء الكتب العربية. مصر.
٩. ابن السبكي. تاج الدين عبد الوهاب (١٩٩١م). الأنشاه والنظائر (تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٠. ابن السمعاني. أبو المظفر منصور بن محمد (١٩٩٨م). قواطع الأدلة (تحقيق: عبدالله حافظ الحكمي). ط١. مكتبة التوبة. الرياض.
١١. ابن العماد. شهاب الدين عبد الحي بن أحمد الحنبلي (١٩٩٣م). شذرات الذهب في أخبار من ذهب (تحقيق: محمود الأرناؤوط). ط١. دار ابن كثير. دمشق.
١٢. ابن النجار الفتوح، محمد بن أحمد (١٩٩٣م). شرح الكوكب المنير (تحقيق: محمد الزحيلي ونزيه حماد). مكتبة العبيكان. الرياض.
١٣. ابن إمام الكاملية. محمد بن محمد بن عبد الرحمن (٢٠٠٣م). تيسير الوصول إلى منهاج الأصول (تحقيق: د. عبد الفتاح أحمد قطب). ط١. الفاروق الحديثة للطباعة والنشر. القاهرة.
١٤. ابن أمير الحاج (١٩٨٣م). التقرير والتحبير شرح التحبير. ط٢. دار الكتب العلمية. (مصورة عن طبعة بولاق). بيروت.
١٥. ابن بلبان. علاء الدين علي الفارسي (١٩٩٣م). الإحسان ترتيب صحيح ابن حبان (تحقيق: شعيب الأرناؤوط). مؤسسة الرسالة.
١٦. ابن حزم. أبو محمد علي بن أحمد. الأحكام في أصول الأحكام (تحقيق: أحمد شاكر). دار الآفاق الجديدة. بيروت.
١٧. ابن حنبل. أبو عبد الله أحمد (٢٠٠٦م). المسند (تحقيق: شعيب الأرناؤوط). ط١. مؤسسة الرسالة.
١٨. ابن خزيمة. محمد بن إسحاق. صحيح ابن خزيمة (تحقيق: محمد الأعظمي). المكتب الإسلامي.

١٩. ابن خلدون. عبدالرحمن (٢٠٠١م). ديوان المبتدأ والخبر (تحقيق: خليل شحادة وسهيل زكار). دار الفكر. بيروت.
٢٠. ابن خلكان. شمس الدين أحمد بن محمد. وفيات الأعيان (تحقيق: إحسان عباس). دار صادر. بيروت.
٢١. ابن رشيقي. الحسين المالكي (٢٠٠١م). لباب المحصول في علم الأصول (تحقيق: محمد غزالي عمرجاني). ط١. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. دبي.
٢٢. ابن عابدين، محمد أمين (١٤١٨هـ). نسمات الأسحار (تحقيق: فهد أشرف نور). منشورات إدارة القرآن والعلوم الإسلامية. كراتشي.
٢٣. ابن عاشور. الطاهر (٢٠٠٧م). مقاصد الشريعة الإسلامية. ط٢. دار السلام. القاهرة.
٢٤. ابن عاشور. الطاهر (١٩٨٤م). التحرير والتنوير. الدار التونسية للنشر. تونس.
٢٥. ابن عبد السلام. عز الدين عبدالعزيز (٢٠٠٠م). قواعد الأحكام في إصلاح الأنام (تحقيق: نزيه حماد وعثمان ضميرية). ط١. دار القلم. دمشق.
٢٦. ابن فارس. أبو الحسين أحمد (٢٠٠٨م). مفاتيح اللغة (تحقيق: أنس الشامي). دار الحديث. القاهرة.
٢٧. ابن فورك. محمد بن الحسن (٢٠٠٥م). مجرد مقالات الأشعري (تحقيق: أحمد السايح). ط١. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.
٢٨. ابن قاسم العبادي. (١٢٨٩هـ). الآيات البينات. المطبعة الكبرى. القاهرة.
٢٩. ابن قلطوبغا. زين الدين قاسم (١٩٩٣م). خلاصة الأفكار (تحقيق: زهير الناصر). ط١. دار ابن كثير. دمشق.
٣٠. ابن قيم الجوزية. محمد بن أبي بكر (١٤٢٣هـ). إعلام الموقعين (تحقيق: مشهور حسن). ط١. دار ابن الجوزي. الرياض.
٣١. ابن كثير. أبو الفداء إسماعيل بن عمر (١٩٩٨م). البداية والنهاية (تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي). ط١. دار هجر. مصر.
٣٢. ابن ماجه. أبو عبدالله محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه (تحقيق: مشهور حسن سلمان). مكتبة المعارف. الرياض.
٣٣. ابن مالك. جمال الدين محمد بن عبدالله. شرح التسهيل (تحقيق: عبدالرحمن السيد و محمد المختون). دار هجر. الرياض.
٣٤. ابن منظور. محمد بن مكرم. لسان العرب (تحقيق: عبدالله الكبير وآخرين). دار المعارف. القاهرة.
٣٥. ابن ميمون. أبو بكر (١٩٨٧م). شرح الإرشاد (تحقيق: أحمد حجازي السقا). ط١. مكتبة الأنجلو المصرية. القاهرة.
٣٦. ابن نجيم الحنفي (١٩٣٦م). فتح الغفار بشرح المنار (بإشراف: محمود أبودقيقة). ط١. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.
٣٧. أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. السنن (تحقيق: مشهور حسن سلمان). مكتبة المعارف. الرياض.
٣٨. أبو سنة. أحمد فهمي (١٩٤٧م). العرف والعادة. مطبعة الأزهر.
٣٩. الأرموي. سراج الدين محمود بن أبي بكر (١٩٨٨م). التحصيل من المحصول (تحقيق: عبد الحميد علي أبو زيد). ط١. مؤسسة الرسالة. بيروت.

٤٠. الإنشوي. جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن (١٩٨٧م). التمهيد في تخریج الفروع على الأصول (تحقيق: محمد حسن هيتو). ط٤. مؤسسة الرسالة. بيروت.
٤١. الأشعري. الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل (٢٠٠٢م). رسالة إلى أهل الثغر (تحقيق: عبدالله شاکر الجنیدی). ط٢. مكتبة العلوم والحكم. المدينة المنورة.
٤٢. الأصفهاني. شمس الدين محمود (٢٠٠٤م). بيان المختصر (تحقيق: علي جمعة). ط١. دار السلام. القاهرة.
٤٣. آل تيمية. المسودة في أصول الفقه (تحقيق: محمد محيي الدين عبدالحميد). مطبعة المدني. القاهرة.
٤٤. الأمدي. سيف الدين علي بن محمد (٢٠٠٣م). الإحكام في أصول الأحكام (تحقيق: عبدالرزاق عفيفي). ط١. دار الصميعي. الرياض.
٤٥. الأمدي. سيف الدين علي (٢٠٠٤م). أبقار الأفكار (تحقيق: أحمد المهدي). ط٢. دار الكتب والوثائق القومية. القاهرة.
٤٦. أمير بادشاه. محمد أمين (١٣٥٠هـ). تيسير التحرير. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.
٤٧. الأنصاري. عبدالعلي السهالوي (٢٠٠٢م). فواتح الرحموت (تحقيق: عبدالله محمود). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
٤٨. الأنصاري. فريد (٢٠١٠م). أبجديات البحث في العلوم الشرعية. ط١. دار السلام. القاهرة.
٤٩. الأنصاري، شيخ الإسلام زكريا (١٣٤٧هـ). المطلع مع حاشية العطار. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.
٥٠. الإيجي. عضد الدين (٢٠٠٤م). شرح مختصر المنتهى وحواشيه (تحقيق: محمد حسن إسماعيل). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
٥١. البابر تي. محمد بن محمود (٢٠٠٥م). الردود والنقود (تحقيق: ضيف الله العمري). ط١. مكتبة الرشد. الرياض.
٥٢. الباجوري. إبراهيم بن محمد (٢٠٠٢م). تحفة المريد (تحقيق: عبدالسلام شنار). ط١. دار البيروتي. دمشق.
٥٣. الباجوري. برهان الدين إبراهيم (٢٠٠١م). حاشية على السنوسية (تحقيق: عبدالسلام شنار). ط١. دار الفرфор. دمشق.
٥٤. الباجي. أبو الوليد (٢٠٠٨م). إحكام الفصول (تحقيق: عبدالمجيد التركي). ط٢. دار الغرب الإسلامي. تونس.
٥٥. الباقلاني. القاضي أبوبكر بن الطيب (٢٠٠١م). الانتصار للقرآن (تحقيق: محمد عصام القضاة). ط١. دار الفتح. عمان.
٥٦. الباقلاني. القاضي أبوبكر محمد بن الطيب (١٩٩٨م). التقريب والإرشاد (تحقيق: عبدالحميد أبو زنيد). ط٢. مؤسسة الرسالة. بيروت.
٥٧. البخاري. علاء الدين (١٩٩٥م). كشف الأسرار. ط٢. مكتبة الفاروق الحديثة. القاهرة.
٥٨. البدارين. أيمن عبدالحميد (٢٠٠٦م). نظرية التقعيد الأصولي. دار ابن حزم. بيروت.
٥٩. البرهاني. محمد هشام (١٩٩٥م). سد الذرائع في الشريعة الإسلامية. مصورة عن ط١. دار الفكر. دمشق.
٦٠. البستاني. بطرس (١٩٨٧م). محيط المحيط. ص ١٨٤. مكتبة لبنان. بيروت.
٦١. البصري. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب (١٩٦٤م). المعتمد في أصول الفقه (تحقيق: محمد حميد الله). المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية. دمشق.

٦٢. البغا مصطفى ديب (٢٠٠٧م). أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي ط٤. دار القلم. دمشق.
٦٣. البغدادى. إسماعيل باشا (١٩٥٥م). هدية العارفين. ج٢. ص٣٤٧. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
٦٤. البغدادى. عبدالقادر بن عمر (١٩٩٦م). خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب (تحقيق: عبدالسلام هارون). ط٣. مكتبة الخانجي. القاهرة. ٧٢٠ ٢٦٦
٦٥. البناني (١٩٨٢م). حاشية شرح جمع الجوامع. دار الفكر. بيروت.
٦٦. البوطي. د. محمد سعيد رمضان (١٩٩٧م). كبرى اليقينيّات الكونية. ط٨. دار الفكر. دمشق.
٦٧. البوطي. محمد سعيد رمضان (١٩٧٣م). ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. مؤسسة الرسالة. بيروت.
٦٨. البيضاوي. ناصر الدين (١٩٩١م). طوابع الأنوار (تحقيق: عباس سليمان). ط١. دار الجيل. بيروت.
٦٩. الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة. الجامع المختصر من السنن (تحقيق: مشهور حسن سلمان). مكتبة المعارف. الرياض.
٧٠. التفتازاني. سعد الدين (١٩٩٨م) شرح المقاصد (تحقيق: عبدالرحمن عميرة). ط٢. عالم الكتب. بيروت.
٧١. التفتازاني. مسعود بن عمر. التلويح إلى كشف حقائق التنقيح (تحقيق: زكريا عميرات). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
٧٢. التفتازاني. سعد الدين مسعود بن عمر (١٣٢٩هـ). شرح العقائد النسفية مع الحواشي البهية. مطبعة كردستان العلمية. مصر.
٧٣. التفتازاني. مسعود بن عمر (١٩٩٨م). التلويح (تحقيق: محمد عدنان درويش). ط١. ج١. ص٤٢٠. دار الأرقم. بيروت.
٧٤. التفتازاني. مسعود بن عمر. شرح العقائد النسفية (تحقيق: محمد عدنان درويش). دار البيروتي. دمشق.
٧٥. التهانوي. محمد علي (١٩٩٦م). كشف اصطلاحات الفنون (بإشراف د. رفيق العجم). ط١. مكتبة لبنان. بيروت.
٧٦. الجرجاني. الشيخ عبدالقاهر. دلائل الإعجاز (تحقيق: محمود شاكِر). مكتبة الخانجي. القاهرة.
٧٧. الجرجاني. علي بن محمد (١٩٠٧م) شرح المواقف (تحقيق: محمد بدر الدين النعساني). ط١. مطبعة السعادة. مصر.
٧٨. الجرجاني. علي بن محمد (١٩٨٥م). التعريفات. مكتبة لبنان. بيروت.
٧٩. الجصاص. أبو بكر أحمد بن علي الرازي (١٩٩٤م). الفصول في الأصول (تحقيق: عجيل النشمي). ط٢. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت.
٨٠. الجويني. إمام الحرمين عبدالملك بن يوسف (١٩٩٧م). البرهان (تحقيق: صلاح عويضة). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
٨١. الجويني. عبدالملك بن عبدالله (٢٠٠٧م). نهاية المطالب في دراية المذهب (تحقيق: عبدالعظيم الديب). ط١. دار المنهاج. جدة.
٨٢. الجويني. عبدالملك بن عبدالله بن يوسف (١٩٩٢م). العقيدة النظامية (تحقيق: محمد زاهد الكوثري). المكتبة الأزهرية للتراث. القاهرة.

٨٣. الحامدي. إسماعيل بن موسى (١٩٣٦م). حواش على شرح الكبرى للسنوسي. ط١. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.
٨٤. حبنكة. عبدالرحمن حسن (١٩٩٣م). ضوابط المعرفة. ط٤. دار القلم. دمشق.
٨٥. حرب. أحمد حلمي (٢٠٠٩م). مقاصد أصول الفقه ومبانيه. ط١. دار الرازي. عمان.
٨٦. الحموي. السيد أحمد (١٩٨٥م). غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر. ط١. دار الكتب العلمية بيروت.
٨٧. الخطيب البغدادي. أبو بكر أحمد بن ثابت (١٤٣٠هـ). الفقيه والمتفقه (تحقيق: عادل العزاوي). ط١. دار ابن الجوزي.
٨٨. الدسوقي. محمد. حاشية على شرح أم البراهين. دار الفكر بيروت.
٨٩. الدمنهوري. أحمد (١٣٤٢هـ). إيضاح المبهم. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.
٩٠. الذهبي. شمس الدين محمد بن أحمد (١٩٨٢م). سير أعلام النبلاء (تحقيق: شعيب الأرنؤوط). ط١. مؤسسة الرسالة. بيروت.
٩١. الرازي. فخر الدين محمد بن عمر (١٩٩٢م). الكاشف عن أصول الدلائل وفصول العلل (تحقيق: أحمد حجازي السقا). ط١. دار الجيل. بيروت.
٩٢. الرازي. قطب الدين محمود بن محمد (١٣٢٣هـ). شرح الشمسية مع حواشيه. ط١. المطبعة الأميرية. مصر.
٩٣. الرازي. فخر الدين محمد بن عمر. المحصول (تحقيق: طه جابر العلواني). مؤسسة الرسالة بيروت.
٩٤. الرازي. فخر الدين محمد بن عمر. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ومعه تلخيص المحصل للطوسي (تحقيق: طه عبدالرؤف سعد). مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة.
٩٥. الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (١٩٨٦م). الأربعين في أصول الدين (تحقيق: أحمد حجازي السقا). مكتبة الكليات الأزهرية. القاهرة.
٩٦. الراغب الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن (تحقيق: محمد سيد الكيلاني). دار المعرفة بيروت.
٩٧. الروكي. محمد (١٩٩٤م). نظرية التقعيد الفقهي وأثرها في اختلاف الفقهاء. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية. الرباط.
٩٨. الروياني. أبو المحاسن عبدالواحد بن إسماعيل (٢٠٠٢م). بحر المذهب (تحقيق: أحمد عزو عناية). ط١. دار إحياء التراث العربي. بيروت.
٩٩. الريسوني. أحمد (٢٠٠٧م). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. ط٥. المعهد العالمي للفكر الإسلامي. فيرجينيا.
١٠٠. الزبيدي. السيد مرتضى (١٩٨٧م). تاج العروس. ط٢. مطبعة حكومة الكويت.
١٠١. الزرقا. مصطفى (٢٠٠٤م). المدخل الفقهي العام. ط٢. دار القلم. دمشق.
١٠٢. الزركشي. بدر الدين محمد بن بهادر (٢٠٠٥م). البحر المحيط (تحرير: عبدالقادر العاني). ط٣. دار الكتبي (مصورة عن طبعة وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية). القاهرة.
١٠٣. الزركشي. بدر الدين محمد بن بهادر (١٩٨٢م). المنثور في القواعد (تحقيق: تيسير فائق أحمد محمود). وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت.
١٠٤. الزركشي. بدر الدين (٢٠٠٢م). سلاسل الذهب (تحقيق: محمد المختار الشنقيطي). طبعة خاصة بالمحقق.

١٠٥. الزركشي بدر الدين محمد بن عبدالله (٢٠٠٢م). تشنيف المسامع (تحقيق: أبي عمرو الحسيني). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٠٦. الزركلي. خير الدين (١٩٨٦م). الأعلام. ط٧. دار العلم للملايين. بيروت.
١٠٧. الزمخشري. محمود بن عمر (١٩٩٨م). أساس البلاغة (تحقيق: محمد باسل عيون السود). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٠٨. الساوي. زين الدين عمر بن سهلان (٢٠٠٥م). البصائر النصيرية في علم المنطق (تحقيق: الشيخ محمد عبده). ط١. مكتبة الثقافة الدينية. القاهرة.
١٠٩. السرخسي. أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (٢٠٠٥م). أصول السرخسي (تحقيق: أبي الوفا الأفغاني). ط٢. دار الكتب العلمية (نسخة مصورة عن طبعة لجنة إحياء المعارف النعمانية بحيدرآباد الدكن). بيروت.
١١٠. السعناقي. حسام الدين حسين بن علي (٢٠٠١م). الكافي شرح أصول البزدوي (تحقيق: فخر الدين سيد محمد قانت). ط١. مكتبة الرشد. الرياض.
١١١. السمرقندي. علاء الدين (١٩٨٤م). ميزان الأصول في نتائج العقول (تحقيق: عبد الملك السعدي). مصورة عن رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى. مكة المكرمة.
١١٢. السنوسي. الإمام محمد بن يوسف (٢٠٠٩م). شرح المقدمات (تحقيق: نزار حمادي). ط١. مكتبة المعارف بيروت.
١١٣. السيوطي. عبد الرحمن بن أبي بكر (١٩٨٣م). الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض (تحقيق: خليل الميس). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١١٤. الشاطبي. إبراهيم بن موسى (٢٠٠٦م). الموافقات (تحقيق: عبدالله دراز). دار الحديث. القاهرة.
١١٥. الشافعي. الإمام أبو عبدالله محمد بن إدريس. الرسالة (تحقيق: أحمد شاكِر). دار الكتب العلمية. بيروت.
١١٦. الشافعي. حسن محمود. (٢٠١٠م). لمحات من الفكر الكلامي. ط١. دار البصائر. القاهرة.
١١٧. الشتيوي. محمد علي الجيلاني (٢٠١٠م). علاقة علم أصول الفقه بعلم الكلام. ط١. مكتبة حسن العصرية. بيروت.
١١٨. الشرقاوي. عبدالله (١٣٣٨هـ). حاشية شرح الهددي على صغرى السنوسي. مطبعة مصطفى البابي الحلبي.
١١٩. شلبي. محمد مصطفى (١٩٨١م). تحليل الأحكام. دار النهضة العربية. بيروت.
١٢٠. الشوكاني. محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. دار المعرفة (مصورة عن نسخة المطبعة المنيرية ١٣٤٧هـ). بيروت.
١٢١. الشيرازي. أبو إسحاق. طبقات الفقهاء (تحقيق: إحسان عباس). ص ١٢٣. دار الرائد العربي. بيروت.
١٢٢. الشيرازي. أبو إسحاق إبراهيم بن علي (١٩٩٥م). اللمع في أصول الفقه (تحقيق: محيي الدين مستو ويوسف بديوي). ط١. دمشق.
١٢٣. الصاوي. أحمد (١٩٤٧م). حاشية شرح الخريدة البهية. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.
١٢٤. الصبان. محمد علي (١٩٣٦م). حاشية على شرح السلم. ط٢. مطبعة مصطفى البابي الحلبي. القاهرة.
١٢٥. صبري. مصطفى (٢٠٠٧م). موقف العقل والعلم والعالم. ط١. دار التربية. دمشق.

١٢٦. الطائي. أبو تمام حبيب بن أوس (١٣٢٢هـ). ديوان الحماسة (تحقيق: الشيخ محمد الرافعي). مطبعة التوفيق. مصر.
١٢٧. طه عبدالرحمن (٢٠١٠م). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام. ط٤. المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء.
١٢٨. الطوفي. نجم الدين سليمان بن عبدالقوي الحنبلي (١٩٨٨م). شرح مختصر الروضة (تحقيق: عبدالله التركي). ط١. مؤسسة الرسالة. بيروت.
١٢٩. العسقلاني. شهاب الدين أحمد بن حجر (١٩٩٣م). الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. دار الجيل. بيروت.
١٣٠. العطار. حسن (١٩٩٩م). حاشية على شرح جمع الجوامع. ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٣١. الغرسي. محمد صالح (٢٠٠٨م). النكت الغرر على نزهة النظر. ط١. دار القادري. دمشق.
١٣٢. الغزالي. أبوحامد محمد بن محمد (١٩٩٣م). أساس القياس (تحقيق: د. فهد السدحان). مكتبة العبيكان. الرياض.
١٣٣. الغزالي. أبوحامد محمد بن محمد (١٩٨٣م). الاقتصاد في الاعتقاد. ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٣٤. الغزالي. أبوحامد محمد. تهافت الفلاسفة (تحقيق: سليمان دنيا). ط٨. دار المعارف. القاهرة.
١٣٥. الغزالي. حجة الإسلام أبو حامد محمد (١٩٩٧م). المستصفى (تحقيق: محمد الأشقر). ط١. مؤسسة الرسالة. بيروت.
١٣٦. الغزالي. محمد بن محمد (١٩٦٠م). معيار العلم (تحقيق: سليمان دنيا). دار المعارف. القاهرة.
١٣٧. الفاسي. أبو عبدالله محمد بن الطيب (٢٠٠٢م). فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح (تحقيق: د. محمود فجال). ط٢. دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث. دبي.
١٣٨. الفرهاري. العلامة محمد عبدالعزيز (٢٠٠٩م). النبراس شرح شرح العقائد النسفية. طبعة تركية.
١٣٩. فودة. سعيد عبداللطيف (٢٠٠٤م). تهذيب شرح السنوسية. ط٢. ص٢٧. دار الرازي. عمان.
١٤٠. الفيروزآبادي. مجد الدين محمد بن يعقوب. (٢٠٠٥م). القاموس المحيط (تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي). مؤسسة الرسالة. بيروت.
١٤١. الفيومي. أحمد بن محمد (١٩٨٧م). المصباح المنير. مكتبة لبنان. بيروت.
١٤٢. القرافي. أحمد بن إدريس (١٩٩٦م). نفائس الأصول شرح المحصول (تحقيق: عادل عبدالوجود وعلي معوض). ط١.
١٤٣. القرافي. شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس (٢٠٠٤م). شرح تنقيح الفصول. دار الفكر.
١٤٤. القرافي. شهاب الدين أحمد (١٩٩٨م). الفروق (تحقيق: خليل المنصور). ط١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٤٥. القرشي. محيي الدين عبدالقادر بن أبي الوفاء الحنفي (١٩٩٣م). الجواهر المضية في طبقات الحنفية (تحقيق: عبدالفتاح الحلو). ط٢. دار هجر. مصر.

١٤٦. الكتاني. محمد بن جعفر. نظم المتناثر من الحديث المتواتر. ط ٢. دار الكتب السلفية. مصر.
١٤٧. كحالة. عمر رضا. معجم المؤلفين. ط ١. مؤسسة الرسالة. بيروت.
١٤٨. الكفوي. أبو البقاء أيوب بن موسى (١٩٩٨م). الكليات (تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري). ط ٢. مؤسسة الرسالة. بيروت.
١٤٩. اللقاني. إبراهيم المالكي (٢٠٠٩م). هداية المريد (تحقيق: مروان البجاوي). ط ١. دار البصائر. القاهرة.
١٥٠. اللقاني. عبدالسلام بن إبراهيم المالكي (٢٠٠١م). إتحاف المريد شرح جوهرة التوحيد ومعه حاشية ابن الأمير (تحقيق: أحمد المزيدي). دار الكتب العلمية. بيروت.
١٥١. اللكنوي. أبو الحسنات محمد بن عبد الحي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. ص ٦٤. المطبعة المصطفائية. الهند.
١٥٢. للكنوي. محمد عبدالحليم (١٩٩٥م). قمر الأقمار (تحقيق: محمد عبدالسلام شاهين). ط ١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٥٣. المازري. أبو عبدالله محمد بن علي (٢٠٠١م). إيضاح المحصول (تحقيق: عمار الطالبي). ط ١. دار الغرب الإسلامي. تونس.
١٥٤. الماوردي. أبو الحسن علي بن محمد (١٩٩٤م). الحاوي الكبير شرح مختصر المزني (تحقيق: علي معوض وعادل عبدالموجود). ط ١. دار الكتب العلمية. بيروت.
١٥٥. المحلي. جلال الدين محمد بن أحمد (٢٠٠٥م). البدر الطالع في حل جمع الجوامع (تحقيق: مرتضى المحمدي الداغستاني). ط ١. مؤسسة الرسالة ناشرون. بيروت.
١٥٦. المرداوي. علي بن سليمان (٢٠٠٠م). التخبير شرح التحرير (تحقيق: عبدالرحمن الجبرين وعوض القرني وأحمد السراح). ط ١. ص ١٨٢٥. مكتبة الرشد. الرياض.
١٥٧. المرعشي. أبوبكر (٢٠١١م). نشر الطوالع (تحقيق: محمد يوسف إدريس). ط ١. دار النور المبين. عمان.
١٥٨. مسلم. ابن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٠٠٦م). صحيح مسلم (تحقيق: نظر الفاريابي). ط ١. دار طيبة. الرياض.
١٥٩. المطيعي. محمد بخيت. سلم الوصول حاشية على نهاية السؤل. مكتبة بحر العلوم. القاهرة.
١٦٠. النسائي. أحمد بن شعيب بن سنن النسائي (تحقيق: مشهور حسن سلمان). مكتبة المعارف. الرياض.
١٦١. النشار. علي سامي (٢٠٠٨م). مناهج البحث عند مفكري الإسلام. ط ١. دار السلام. القاهرة.
١٦٢. النملة. عبدالكريم بن علي (١٩٩٦م). إتحاف ذوي البصائر بشرح روضة الناظر. ط ١. دار العاصمة. الرياض.